Micropolítica.
Cartografías del deseo

Félix Guattari
Suely Rolnik

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 14

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Título oríginal:
Micropolítica. Cartografias do desejo.
Publicado por Editora Vozes Ltda., Petropolis, 2005.

1ª edición: 1000 ejemplares
Marzo de 2006
Título:
Micropolítica. Cartografias del deseo
Autor:
Suely Rolnik y Félix Guattari
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35. 28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
http://traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN: 84-96453-05-7
Depósito legal:

Micropolítica. Cartografías del deseo

Félix Guattari
Suely Rolnik

Traducción:
Florencia Gómez

traficantes de sueños
mapas

índice

Prefacio
a las ediciones no brasileñas

«Sí, yo creo que existe un pueblo múltiple, un pueblo de mutantes, un pueblo de potencialidades que aparece y desaparece, que se encarna en hechos sociales, en hechos literarios, en hechos musicales. Es común que me acusen de ser exagerado, bestial, estúpidamente optimista, de no ver la miseria de los pueblos. Puedo verla, pero... no sé, tal vez sea delirante, pero pienso que estamos en un período de productividad, de proliferación, de creación, de revoluciones absolutamente fabulosas desde el punto de vista de la emergencia de un pueblo. Es la revolución molecular: no es una consigna, un programa, es algo que siento, que vivo, en algunos encuentros, en algunas instituciones, en los afectos, y también a través de algunas reflexiones». Así se refirió Guattari sobre aquello que entreveía en Brasil en 1982.

En aquel momento se vivía el clima de campaña para las primeras elecciones directas, después de casi dos décadas de dictadura militar. En la reactivación de la vida pública, lo que más entusiasmaba a Guattari no era sólo la dimensión macropolítica, previsible en este tipo de situaciones, sino, sobre todo la vitalidad micropolítica, la fuerza de lo que acontecía en la política del deseo, de la subjetividad y de la relación con el otro. De hecho, una silenciosa revolución molecular tomaba cuerpo en el discurso y más aun en los gestos y en las actitudes: se esbozaba la disolución de una política de subjetivación construida durante los quinientos años de historia de Brasil, en los que se fueron sucediendo regímenes de exclusión y de segmentación para formar una cartografía perversa, poderosamente establecida. Cartografía colonial, esclavista, dictatorial y capitalista, marcada por una jerarquía social hasta tal punto cruel y tan pasivamente aceptada, que el país se posicionaba (y continúa posicionándose) en la cima del *ranking* mundial de la desigualdad social.

Este libro expone ese movimiento de elaboración colectiva, el diálogo entre ese proceso y Guattari y, a través de Guattari, el diálogo con un proceso semejante que tuvo lugar en Europa en la década anterior y del cual participó intensamente. A pesar de las diferencias en cuanto a conceptos y estrategias, lo que estas situaciones tenían en común era la posibilidad de articular macropolítica y micropolítica, tanto teóricas, como prácticamente, de modo que se volviesen indisociables las dinámicas de las fuerzas de resistencia y de creación que entonces se activaban en la construcción de nuevos contornos de realidad. Se trataba de uno de los mayores desafíos de aquellas décadas, después del desencanto con las experiencias del socialismo real.

Más allá del retorno a la democracia, no sólo en Brasil sino en varios países de América Latina, aquél era el momento de una transformación que se operaba a escala internacional en la lógica del régimen capitalista. Retrospectivamente, es sorprendente verificar que Guattari ya señalaba no sólo la instalación del nuevo régimen, que denominó Capitalismo Mundial Integrado (CMI[I]), sino también el lugar central que éste atribuiría a la subjetividad, a la instrumentalización que entonces se operaba de las fuerzas de deseo, de creación y de acción como principal fuente de extracción de plusvalía, en lugar de la fuerza mecánica del trabajo. Esta situación vino a confirmarse a lo largo de las décadas siguientes, convirtiéndose en una de las cuestiones centrales en el debate teórico y político de varios autores contemporáneos, entre ellos Toni Negri.

El viaje de un mes que hicimos por diferentes regiones de Brasil se dio al calor de este proceso. Se habló de política, pero también de clínica; de lucha de clases, pero además de subjetividad y de deseo; de Estado, de partido y de sindicato, pero también de autonomía. Se habló de la importancia de articular las luchas a gran escala, pero también, y sobre todo, de la necesidad de inventar modos de articular los movimientos que no pasaran por la forma Estado / partido / sindicato; se habló de identidad y de individualidad, pero para dislocarse mejor en dirección a la singularidad; se habló en definitiva de la falocracia de la conyugalidad burguesa, del florecimiento del feminismo y del movimiento gay, pero también de una nueva suavidad que parecía insinuarse en la

---

I «Capitalismo Mundial Integrado» (CMI) es el nombre que, ya en la década de 1960, Guattari propone como alternativa a «globalización», término según él demasiado genérico y que oculta el sentido fundamentalmente económico, y más precisamente capitalista y neoliberal del fenómeno de la mundialización que entonces se instalaba. En las palabras de Guattari: «El capitalismo es mundial e integrado porque potencialmente ha colonizado el conjunto del planeta, porque actualmente vive en simbiosis con países que históricamente parecían haber escapado de él (los países del bloque soviético, China) y porque tiende a hacer que ninguna actividad humana, ningún sector de producción quede fuera de su control» [cf. Guattari, Félix, «Le Capitalisme Mondial Integré et la Révolution Moléculaire», exposición inédita de conferencia proferida en el seminario del grupo CINEL, en 1980 (ed. en castellano: *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004)].

política de las relaciones amorosas. Era importante que la problematización de estas diversas dimensiones quedase registrada en el libro que habíamos decidido editar desde el inicio de la tarea; pero más importante aun era registrar el hecho de que todas estas dimensiones se entretejen como hilos de una sola y misma trama. Dar cuenta de esta doble necesidad fue lo que motivó la forma en la que se organizó este libro.[II]

Las discusiones que dan cuerpo al texto tomaron parte activa en el amplio y heterogéneo movimiento social que agitaba al país en aquel período. El propio libro, publicado en 1986, funcionó como importante referencia para ciertos movimientos de las décadas de 1980 y 1990, durante las cuales tuvo seis reediciones. El texto participó, especialmente, de las significativas transformaciones conquistadas en el campo de la clínica, no sólo en el plano de las luchas contra las políticas estatales en relación con la salud mental (que desembocaron en la aprobación de una ley de reforma psiquiátrica[III]), sino también en su expresión más invisible: toda una postura teórica y práctica que se propagó por los consultorios y, de modo más incisivo, por las instituciones (principalmente las públicas) y que contaminó incluso la formación universitaria. El propio psicoanálisis brasileño trae esta marca peculiar: Brasil es uno de los únicos países en los que se ha desarrollado una clínica, psicoanalítica incluso, que ha incorporado tan explícitamente las contribuciones de Guattari, Deleuze, Foucault y de toda la tradición filosófica en la que se insertan estos pensadores (especialmente la obra de Nietzsche), para problematizar las políticas de subjetivación en la actualidad y hacer frente a los síntomas que de ellas provienen.

Con la victoria de Lula en las elecciones a la presidencia de Brasil y, más allá de las fronteras del país, con la reactivación de una potencia crítica que, impulsada por una nueva generación, se viene diseminando por todo el mundo desde mediados de la década de 1990,[IV] el libro ha ganado una

---

II Cf. en «Presentación».

III El así llamado «proyecto de ley Paulo Delgado, aprobado por la Cámara de Diputados en 1996, se encuentra desde entonces en trámite en el Senado.

IV La reactivación de las fuerzas críticas en 1994 podría ser fechada a partir de la constitución oficial del NAFTA (Tratado Norteamericano de Libre Comercio) y del inicio de la insurrección zapatista. Las huelgas masivas en Francia en el invierno de 1995-1996 (las mayores desde mayo de 1968) ayudaron a preparar el terreno de la fase inicial de los movimientos contra la globalización neoliberal del capitalismo, que culminaron en el bloqueo de la reunión de la OMC (Organización Mundial del Comercio) en Seattle en 1999, en las manifestaciones contra el encuentro del G8 en Génova en 2001 y en el colapso casi completo del programa de la OMC bajo la presión de la crítica social ampliamente difundida en el encuentro de Cancún de 2003. El poderoso movimiento de desterritorialización desencadenado por la reestructuración capitalista a mediados de la década de 1980 fue finalmente apropiado por las fuerzas de oposición en la década de 1990, dando origen a las protestas descentradas y en red («Día Mundial de

dimensión de registro de algunas pistas para una genealogía del presente. Se tiene, aquí, una oportunidad de acompañar el inicio del proceso colectivo que llevó a Lula y al PT a la presidencia de Brasil veinte años más tarde, punta de iceberg de una transformación mucho más amplia y profunda que se viene operando en la sociedad brasileña y que tiene relación, entre otras cosas, con la política de subjetivación dominante, anteriormente mencionada. Una transformación micropolítica que sigue su curso, probablemente irreversible y, hasta cierto punto, independiente de los rumbos que el Estado pueda tomar durante o después del gobierno actual. Se tiene igualmente una oportunidad de constatar hasta qué punto las cuestiones teóricas y estratégicas que se elaboraban en la época participaron en la formación del suelo donde han germinado los movimientos actuales. Se puede decir que la superación de la disociación entre micro y macropolítica, cuestión afrontada en las décadas de 1960, 1970 y 1980, continúa en el orden del día para los movimientos actuales, en tanto que tal superación dejó de ser el punto donde se quiere llegar, como en aquellos años, para convertirse propiamente en punto de partida. Por último, el libro también es un testimonio de la participación de Guattari en esta genealogía, tanto en Brasil como en Europa.

Su estatuto de documento histórico gana relieve en el preciso momento de su publicación fuera de Brasil; de ahí que se haya impuesto la necesidad de elaborar para las ediciones extranjeras (e igualmente para la séptima edición brasileña) una versión revisada y ampliada, de manera que se pueda profundizar en el registro de las estrategias de acción y de organización propias de aquellos años, así como en el tipo de discusión que entonces se daba.[V] Igualmente en la nueva edición se incluyó una conversación entre Lula y Guattari, que se dio en medio de la agitada agenda de viaje de 1982.[VI] En aquel momento habíamos decidido no incluir esta conversación en el libro, y publicarla poco después en un pequeño libro aparte,[VII] ya que queríamos que

---

Acción») y a la emergencia de una nueva figura organizacional: la multitud de grupos e individuos autónomos, operando sin estructura jerárquica, a través de una coordinación horizontal en tiempo real. Ninguno de estos desarrollos agotó todavía sus potencialidades, a pesar de la poderosa represión articulada por las políticas antiterroristas forjadas después de los eventos del 11 de septiembre de 2001 [nota de Brian Holmes].

V El cuerpo del libro ha sido completamente revisado, algunos de sus pasajes han sido modificados y muchas de las 71 notas al pie de la edición original han sido ampliadas. Más allá de eso, fueron agregadas 79 nuevas notas, de las cuales fueron igualmente incluidas 61 en la séptima edición brasileña (habiendo dejado de lado 18 notas sobre referencias específicas a Brasil dirigidas al lector extranjero). Una de las notas originales (la número 20 en la presente edición revisada) no fue incluida en la edición extranjera, por ser de interés exclusivo del conocedor de lengua portuguesa.

VI Lula y Guattari se encontraron nuevamente, algunos años después, el 20 de agosto de 1990.

VII *Félix Guattari se entrevista con Lula*. São Paulo.

el texto participase de la discusión en torno a la campaña electoral de Lula al gobierno del Estado de São Paulo que tenía lugar en aquel momento.[VIII] La publicación se agotó en poco tiempo y desapareció de la escena; la conversación ha sido reeditada aquí por primera vez.

En este diálogo entre Lula y Guattari, sorprende la capacidad de los interlocutores de prever, hace veintidós años, el futuro ahora presente: no sólo la victoria de Lula y del Partido de los Trabajadores a la presidencia de Brasil, sino también el viraje a la derecha de Francia después de Mitterrand. Llama la atención la sagacidad de ambos para identificar los problemas que se estaban planteando en Brasil, y los que no se estaban planteando en Francia, con el fin de que este futuro llegase; pero también su sagacidad para apuntar, ya en la época, los problemas que corríamos el riesgo de volver a encontrar en este futuro que es nuestro hoy.

La escritura de Guattari en este libro puede parecer distinta de la habitual. Pero es mera apariencia: en realidad, éste es un Guattari que, aunque no siempre se presenta en sus textos, se encuentra en el origen de todos ellos. La escritura siempre estuvo presente en la vida de Guattari como un impulso incontrolable para dar cuenta de las sensaciones generadas por la densidad de su compromiso con todo lo que hacía: el compromiso con la clínica (principalmente en el tratamiento de la psicosis y de las situaciones colectivas, institucionalizadas o no); pero también —y con la misma calidad de entrega— su compromiso con la política y con los movimientos sociales de resistencia de todo tipo, en cualquier punto del planeta que surjan (por eso estuvo en Brasil siete veces entre 1979 y 1992, los últimos catorce años de su vida). Para acompañar el vertiginoso ritmo de procesamiento que realizaba de los acontecimientos, Guattari hacía un uso salvaje de las palabras, inventando conceptos en flujo, de una inteligencia feroz y con una velocidad sin respiro. En más de una ocasión, el mismo Deleuze mencionó esta velocidad de su compañero y el hecho de que «trataba la escritura como un flujo esquizo que arrastra en su curso todo tipo de cosas».[IX] Es precisamente ahí donde reside la fuerza contundente del pensamiento de Guattari, en toda su originalidad y belleza.

VIII Militante, como es sabido, del movimiento sindical, en esta primera candidatura al gobierno, Lula perdió las elecciones contra Franco Montoro, candidato del PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira). En la segunda tentativa, en 1986, Lula se presentó como candidato al Congreso y fue elegido diputado federal siendo el más votado del país. Después, disputó las elecciones a la Presidencia de la República cuatro veces más: derrotado en las tres primeras (1989, 1994 y 1998), fue finalmente elegido en 2002, con una mayoría significativa de votos, como había sucedido en su primera elección a diputado federal.

IX Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, «Sur Capitalisme et Schizophrénie», entrevista a Backès-Clément, Catherine, publicada en la revista *L'Arc*, n. 49, marzo de 1972, París; pp. 47-55 [ed. cast. en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 297-308].

En este libro, el ritmo es otro. No porque tengamos aquí un Guattari domesticado, más manso, más agradable o pedagógico, —lo que sería, sin duda, lamentable. Por el contrario, lo que tenemos es la visión de una cámara lenta revelando gradualmente el proceso de producción de su pensamiento en acto: el movimiento que iba de los encuentros a las sensaciones y de éstas a los esbozos de elaboración y de ahí de vuelta a los encuentros y así sucesivamente. Un pensamiento vivo que participaba del trazado colectivo de cartografías de sentido para las urgencias de su tiempo. Es exactamente por esa cualidad de su pensamiento que Guattari continúa participando de este trazado de nuestra contemporaneidad.

São Paulo, febrero de 2004

Presentación

por Suely Rolnik

ESTE LIBRO NO FUE ESCRITO SÓLO A CUATRO MANOS, las de Guattari y las mías. En realidad, lo escribieron muchas manos.

Todo comienza en 1982 cuando invité a Guattari a un largo viaje por Brasil. El país vivía un momento de indudable revitalización: eran las primeras elecciones directas después de casi dos décadas de dictadura militar. En el proceso de redemocratización, se revitalizaba no sólo la conciencia social y política de la sociedad brasileña, sino también su inconsciente, de diferentes modos, en diferentes grados. Esta situación hacía pensar en Guattari pues, como dijo una vez Deleuze, es para los «inconscientes que protestan»[I] que ambos escribían; éstos fueron los aliados que buscaron.

¿Qué misteriosa protesta (la del inconsciente) es ésta? Una protesta que no tiene que ver —por lo menos, no directamente— con la de las conciencias y sus intereses o con aquello que se expresa en manifestaciones como las de una campaña electoral. Si entendemos el inconsciente como el ámbito de producción de los territorios de existencia, sus cartografías y sus micropolíticas, producción operada por el deseo, se deshace el enigma: motivos de sobra justifican esta protesta. No es difícil identificarlos: todos vivimos casi cotidianamente en crisis, crisis de la economía, pero no sólo de la economía material, sino también de la economía del deseo que hace que apenas consigamos articular cierto modo de vivir, éste se vuelva obsoleto. Vivimos siempre en desfase con respecto de la actualidad de nuestras experiencias. Somos íntimos de ese incesante socavamiento de modos de existencia promovidos por el mercado que hace y deshace mundos: entrenamos, día tras día, nuestro juego de cintura para mantener un mínimo equilibrio en ese todo y adquirir agilidad en la producción de territorios.

I *Ibídem*.

Sin embargo, la naturaleza de esos territorios no es arbitraria: nos vemos solicitados todo el tiempo y por todas partes a investir la poderosa fábrica de subjetividad serializada, productora de estos hombres y mujeres que somos, reducidos a la condición de soporte de valor, incluso (y sobre todo) cuando ocupamos los lugares más prestigiosos en la jerarquía de valores. Todo lleva a ese tipo de economía. Muchas veces no hay otra salida. Cuando en el desmontaje, perplejos y desorientados, nos fragilizamos, la tendencia es a adoptar posiciones meramente defensivas, por miedo a la marginalización en la cual corremos el riesgo de ser confinados cuando osamos crear territorios singulares, independientes de las serializaciones subjetivas; por miedo a que esa marginalización llegue a comprometer la propia posibilidad de supervivencia (un riesgo real). Acabamos muchas veces reivindicando un territorio en la estructura de las identidades reconocidas: en disonancia con nuestra conciencia y sus ideales, nos convertimos entonces en los propios productores de algunas secuencias de la cadena de montaje del deseo.

Pero las cosas no son tan simples: a veces los inconscientes —y, en este momento, cada vez más— protestan. En rigor, no podríamos llamar a esto «protesta», mejor sería hablar de «afirmación» o de «invención»: se desinvisten las cadenas de montaje de la subjetividad, se invisten otras líneas; esto es, se inventan otros mundos. El principio de ese sistema, la estandarización del deseo, sufre un golpe cada vez que eso sucede. Y cuando sucede (¿algo así sucedió en aquel momento en Brasil?) descubrimos en Guattari un «aliado». No como fundador o maestro de una escuela a la cual podríamos afiliarnos y, con eso, reasegurarnos, sino como una cierta calidad de presencia que moviliza en nosotros la voluntad y el coraje de expresar, no sólo en el habla, sino también en la acción, la singularidad de nuestra propia experiencia.

Pensando en eso invité a Guattari para que nos visitara en aquel momento. Organicé una atareada agenda de actividades, entre agosto y septiembre de 1982, en cinco estados.[II] Programé no sólo una serie de conferencias, mesas redondas y debates públicos (que siempre llenaron los espacios donde fueron realizados), sino también principalmente reuniones, encuentros, entrevistas y charlas formales e informales, con personas, grupos, movimientos y asociaciones. Todo eso sería grabado para transformarse posteriormente en un libro. La elección de los temas y lugares se hizo en función de la posibilidad de encuentro con los individuos y grupos que, institucionalizados o no, constituían en aquel momento subjetividades disidentes.

[II] Un cronograma completo de toda la agenda de actividades realizadas se encuentra al final del libro, con el título «Fuentes».

Imaginar dónde, cómo y con quién, constituyó el inicio del viaje. Se formó un primer agenciamiento, que fue cruzando otras trayectorias y formando otros tantos agenciamientos. Así se fue haciendo el viaje; así también la organización del libro.

La idea inicial era que el libro fuese un diario de viaje, un simple trabajo de edición de las más de mil páginas de transcripción de las charlas. Sin embargo, en el contacto con los textos, se fue imponiendo otro proyecto: era una oportunidad para registrar cierto aspecto de Guattari que no aparece en sus libros. Él mismo define este aspecto como el sentimiento de estar siempre tomando «olas que nos transportan, haciendo surf en la articulación de toda suerte de vectores de inteligencia colectiva».[III] El libro permitiría mantener vivo, en la escritura, al Guattari apasionado por las aventuras de invención individuales y colectivas —muchas veces punto de partida de su proceso de creación de conceptos, un *work in progress* que Guattari emprendía incansablemente en su día a día. Los encuentros que constituyeron el viaje y el trabajo de pensamiento movilizado por ellos es lo que yo quise hacer presente en este libro.

Durante tres años conviví y dialogué con las conversaciones transcritas. Las diferentes especies de material se fueron componiendo, otros materiales se fueron introduciendo: las cartas que intercambiamos Guattari y yo a lo largo de este período; textos que había escrito y que aún no habían sido publicados; textos que yo fui escribiendo para hacer articulaciones, construir pasajes. Se delineó una cartografía.

El libro está organizado por temas. Cada tema está compuesto básicamente de tres tipos de texto. El primero, y más frecuente, consiste en bloques de ideas. El segundo incluye fragmentos de conversaciones, debates, discusiones, entrevistas, mesas redondas o cartas. El tercero corresponde a exposiciones de Guattari, mías o de otras personas, fragmentos mayores que toman la forma de pequeños ensayos y se tornan textos autónomos; también en esta misma categoría, textos escritos independientemente por Guattari o por mí en el transcurrir de la preparación del libro.

Hay textos con y sin firma. Los textos sin firma y que ocupan la mayor parte del libro —tanto bloques de ideas, como conferencias o ensayos— son en general el resultado de un montaje a partir de una composición de fragmentos de conferencias de Guattari sobre un determinado tema, grabadas en diferentes ocasiones, que junté y reescribí. Apenas una pequeña parte de estos textos son citas directas de sus exposiciones. Sólo los textos de Guattari escritos posteriormente al viaje están indicados con nombre, fecha y proveniencia.

III Guattari, Félix, entrevista de Butel, Michel para *L'Autre Journal*, París, n. 6, 12/06/1985; p. 9. Incluida en Guattari, Félix, *Les années d'hiver*. París, Ed. Bernard Barrault, 1985.

Las intervenciones de otras personas, incluidas las mías, vienen precedidas de los respectivos nombres, para diferenciarlas de las palabras de Guattari. Si tales intervenciones son parte de una discusión o conversación, también hay una indicación de la fecha y del lugar. Los textos escritos por mí posteriormente al viaje llevan mi nombre y son acompañados de sus títulos. Por último, algunas intervenciones son anónimas, o porque no fue registrado el nombre de quien las profirió o porque quien las profirió así lo quiso.

En cierto modo, este libro está fechado: trae la marca de los agenciamientos que lo generaron. Primero, el Brasil de 1982. La intensificación del proceso de redemocratización macro y micropolítica: la campaña electoral para gobernadores, diputados y ediles, la proliferación de grupos organizados de minorías, el uso del término «alternativa» para designar prácticas sociales disidentes (ecos de la década de 1970) y cosas de ese género. Después, los acontecimientos ocurridos durante los tres años de su preparación. Las cartografías de esas diferentes experiencias y sus confrontaciones constituyen la materia prima de este libro. Si por un lado, éste es un testimonio de tales experiencias, por otro, su carácter cartográfico hace que extrapole su condición temporal: como cualquier otra cartografía, sea cual fuera su tiempo y su lugar, se trata aquí de la invención de estrategias para la constitución de nuevos territorios, otros espacios de vida y de afecto, una búsqueda de salidas hacia afuera de los territorios sin salida. Obras de esos inconscientes que, atrevidos, «protestan», los aliados de los que hablaba Deleuze en la entrevista citada. He aquí lo que él dice literalmente al respecto:

> Nos dirigimos a los inconscientes que protestan. Buscamos aliados. Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra: no se trata de una moda, sino de algo más profundo, una especie de atmósfera que se respira y en la que se llevan a cabo investigaciones convergentes en dominios muy diferentes.[IV]

Este libro quiere ser una de esas investigaciones. Su dominio son las estrategias de la economía del deseo en el campo social, aquello que Guattari bautizó con el nombre de «micropolítica». El libro sigue el movimiento de algunas de esas estrategias, las que fueron surgiendo de los encuentros que vivimos durante el viaje y las que se agregaron después. Su verdadero autor es la inteligencia colectiva accionada en ese proceso.

São Paulo, enero de 1986

IV Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, «Sur Capitalisme et Schizophrénie», entrevista a Backès-Clément, *op. cit*.

1. *Cultura:*
¿un concepto reaccionario?

El concepto de cultura es profundamente reaccionario. Es una manera de separar actividades semióticas (actividades de orientación en el mundo social y cósmico) en una serie de esferas, a las que son remitidos los hombres. Una vez que son aisladas, tales actividades son estandarizadas, instituidas potencial o realmente y capitalizadas por el modo de semiotización dominante; es decir, son escindidas de sus realidades políticas.

❖

Toda la obra de Proust gira en torno a la idea de que es imposible autonomizar esferas como la de la música, de la de las artes plásticas, de la literatura, de los conjuntos arquitectónicos o de la vida micro social en los salones.

❖

La cultura en tanto esfera autónoma sólo existe en el nivel de los mercados de poder, de los mercados económicos, y no en el nivel de la producción, de la creación del consumo real.

❖

Lo que caracteriza a los modos de producción *capitalísticos*[1] es que no funcionan únicamente en el registro de los valores de cambio, valores que son del orden del capital, de las semióticas monetarias o de los modos de financiación.

---

1 Guattari agrega el sufijo «ístico» a «capitalista» por que le parece necesario crear un término que pueda designar no sólo a las llamadas sociedades capitalistas, sino también a sectores del llamado «Tercer Mundo» o del capitalismo «periférico», así como de las llamadas economías socialistas de los países del Este, que viven en una especie de dependencia y contradependencia del capitalismo.

Éstos también funcionan a través de un modo de control de la subjetivación, que yo llamaría «cultura de equivalencia» o «sistemas de equivalencia en la esfera de la cultura». Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. *La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad.*

Cultura de masas y singularidad[2]

El título que propuse para este debate en la *Folha de São Paulo* fue «Cultura de masas y singularidad». El título anunciado reiteradamente fue «Cultura de masas e individualidad», y tal vez ése no sea un mero problema de traducción. Tal vez sea difícil oír el término *singularidad*. Y, en ese caso, traducirlo por *individualidad* me parece poner en juego una dimensión esencial de la cultura de masas. Exactamente es éste el tema que me gustaría abordar: la cultura de masas como elemento fundamental de la «*producción de subjetividad capitalística*».

Propiamente, la cultura de masas produce individuos: individuos normalizados, articulados unos con otros según sistemas jerárquicos, sistemas de valores, sistemas de sumisión; no se trata de sistemas de sumisión visibles y explícitos, como en la etología animal, o como en las sociedades arcaicas o precapitalistas, sino de sistemas de sumisión mucho más disimulados. Y no diría que esos sistemas son «interiorizados» o «internalizados», de acuerdo con la expresión que estuvo muy en boga en cierta época, y que implica una idea de subjetividad como algo dispuesto para ser llenado. Al contrario, lo que hay es simplemente *producción* de subjetividad. No sólo

Dichas sociedades, según Guattari, funcionaban con una misma política del deseo en el campo social; en otras palabras, con un mismo modo de producción de la subjetividad y de la relación con el otro. (Esta temática se encuentra desarrollada en diferentes direcciones a lo largo del libro).

2 Título de una mesa redonda promovida por la *Folha de São Paulo* el 3 de septiembre de 1982, con la participación de Félix Guattari, Laymert G. dos Santos, José Miguel Wisnik, Modesto Carone y Arlindo Machado. El texto que sigue es el producto del montaje hecho a partir no sólo de la transcripción de la exposición de Guattari en ese evento, sino también de otras intervenciones suyas en el transcurso de este viaje y en las que trataba las mismas problemáticas. Las contribuciones de los demás participantes de la mesa redonda, así como algunos tramos del debate, fueron distribuidos por diferentes partes del libro, en función de las cuestiones abordadas.

producción de la subjetividad individuada —subjetividad de los individuos— sino una producción de subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo. Más aún, producción de subjetividad inconsciente. Desde mi punto de vista, esa gran fábrica, esa poderosa máquina capitalística produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos campos.

A esa máquina de producción de subjetividad opondría la idea de que es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar «procesos de singularización»: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular. Una singularización existencial que coincida con un deseo, con un determinado gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros. Hay así algunas palabras-trampa (como la palabra «cultura»), nociones-tabique que nos impiden pensar la realidad de los procesos en cuestión.

La palabra cultura ha tenido varios sentidos en el transcurso de la historia: su sentido más antiguo es el que aparece en la expresión «cultivar el espíritu». Éste es el «sentido A» que voy a designar como «cultura-valor» porque corresponde a un juicio de valor que determina quién tiene cultura y quién no la tiene; o si pertenece a medios cultos o si pertenece a medios incultos. El segundo núcleo semántico agrupa otras significaciones relativas a la cultura: es el «sentido B» que voy a designar como «cultura-alma colectiva», sinónimo de civilización. De esta manera, ya no existe más el binomio «tener o no tener»: todo el mundo tiene cultura. Es una cultura muy democrática: cualquiera puede reivindicar su identidad cultural. Se trata de una suerte de a priori de la cultura: se habla de cultura negra, cultura underground, cultura técnica, etc. Una especie de alma un tanto vaga, difícil de captar y que se ha prestado en el curso de la historia a toda suerte de ambigüedades, ya que define una dimensión semántica que se encuentra tanto en el partido hitleriano, con la noción de *Volk* (pueblo), como en numerosos movimientos de emancipación que quieren reapropiarse de su cultura y de su fondo cultural. El tercer núcleo semántico, el «sentido C», corresponde a la cultura de masas y lo llamaría «cultura-mercancía». Ahí ya no hay juicios de valor, ni territorios colectivos de la cultura más o menos secretos, como en los sentidos A y B. La cultura son todos los bienes: todos los equipamientos

(como las casas de cultura), todas las personas (especialistas que trabajan en ese tipo de equipamiento), todas las referencias teóricas e ideológicas relativas a ese funcionamiento, todo lo que contribuye a la producción de objetos semióticos (como libros y películas), difundidos en un determinado mercado de circulación monetaria o estatal. Tomada en este sentido, se difunde cultura exactamente igual que Coca-Cola, cigarros, coches o cualquier otra cosa.

Retomemos las tres categorías. Con el ascenso de la burguesía, la cultura-valor parece haber sustituido a otras nociones segregativas, a los antiguos sistemas de segregación social de la nobleza. Ya no se habla de personas de calidad: lo que se considera es la calidad de la cultura, resultado de un determinado trabajo. A eso es a lo que se refiere aquella fórmula de Voltaire, una consigna en el final de *Candide:* «Cultiven sus jardines». Las elites burguesas extraen la legitimidad de su poder del hecho de haber realizado cierto tipo de trabajo en el campo del saber, en el campo de las artes y así en adelante. También esa noción de cultura-valor tiene diversas acepciones. Se la puede tomar como una categoría general de valor cultural en el campo de las elites burguesas, pero también se la puede usar para designar diferentes niveles culturales en sistemas sectoriales de valor, aquello que hace que se hable de cultura clásica, cultura científica o cultura artística.

De esta manera, paso a paso, se va llegando a la definición B, la de la cultura-alma, que es una noción pseudo-científica, elaborada a partir de finales del siglo XIX, con el desarrollo de la antropología, en particular de la antropología cultural. En un principio, la noción de alma colectiva está muy próxima a una noción segregativa e incluso racista; grandes antropólogos como Lévy-Bruhl y Taylor reifican esa noción de cultura. Se hablaba de cosas del tipo de que las sociedades llamadas primitivas tienen una concepción animista del mundo, un «alma primitiva», una «mentalidad primitiva», nociones que sirvieron para calificar modos de subjetivación que, en realidad, son tremendamente heterogéneos. Y, después, con la evolución de las ciencias antropológicas, con el estructuralismo y el culturalismo, hubo una tentativa de librarse de esos sistemas de apreciación etnocéntricos. No todos los autores de la corriente culturalista realizaron esa tentativa. Algunos mantuvieron una visión etnocéntrica. Otros, en compensación, como Kardiner, Margaret Mead y Ruth Benedict, con nociones como «personalidad de base», «personalidad cultural de base», «*pattern* cultural», quisieron librarse del etnocentrismo. Pero en el fondo puede decirse que si esa tentativa consistió en salir del etnocentrismo —renunciar a una referencia general en relación a la cultura blanca, occidental, masculina— en realidad estableció una suerte de policentrismo cultural, una especie de multiplicación del etnocentrismo.

Esa «cultura-alma», en el sentido B, consiste en aislar lo que llamaré una esfera de la cultura (dominios como el del mito, el del culto o el de la numeración) a la cual se opondrán otros niveles considerados heterogéneos, como la esfera de lo político, la esfera de las relaciones estructurales de parentesco —todo aquello que dice algo respecto de la economía de los bienes y de los prestigios. Y así se acaba desembocando en una situación en la que aquello que yo llamaría «actividades de semiotización» —toda la producción de sentido, de eficiencia semiótica— es separado en una esfera que pasa a ser designada como la «cultura». Y así a cada alma colectiva (los pueblos, las etnias, los grupos sociales) le será atribuida una cultura. Sin embargo, esos pueblos, etnias y grupos sociales no viven esas actividades como una esfera separada. De la misma manera que el prestigioso burgués de Molière descubre que «hace prosa», las llamadas sociedades primitivas descubren que «hacen cultura»; son informadas, por ejemplo, de que hacen música, danza, actividades de culto, mitología y muchas más. Y descubren eso sobre todo en el momento en el que algunas personas toman su producción para exponerla en museos o venderla en el mercado de arte o para incluirla en las teorías antropológicas en circulación. Pero estas sociedades no hacen ni cultura, ni danza, ni música. Todas esas dimensiones están completamente articuladas entre sí en un proceso de expresión, y articuladas con su manera de producir bienes, con su manera de producir relaciones sociales. Es decir, no asumen, en absoluto, las diferentes categorizaciones propias de la antropología. La situación es idéntica en el caso de la producción de un individuo que perdió sus coordenadas en el sistema psiquiátrico, o en el caso de la producción de los niños cuando son integrados en el sistema de escolarización. Antes de eso, juegan, articulan relaciones sociales, sueñan, producen pero, tarde o temprano, van a tener que aprender a categorizar esas dimensiones de semiotización en el campo social normalizado. Ahora es hora de jugar, ahora es hora de producir para la escuela, ahora es hora de soñar y así sucesivamente.

La categoría de cultura-mercancía, el tercer núcleo de sentido, se pretende mucho más objetiva: cultura aquí no es hacer teoría, sino producir y difundir mercancías culturales, en principio sin tomar en consideración los sistemas de valor distintivos del nivel A (cultura-valor) y sin preocuparse tampoco por aquello que yo llamaría niveles territoriales de la cultura, que corresponden con el nivel B (cultura-alma). No se trata de una cultura a priori, sino de una cultura que se produce, se reproduce, se modifica constantemente. Siendo así, se puede establecer una suerte de nomenclatura científica, para intentar apreciar esa producción de cultura en términos cuantitativos. Hay grados muy elaborados (pienso en aquellos que están en curso en la UNESCO), en los cuales se pueden clasificar los «niveles» culturales de las ciudades, de las categorías sociales, y así en adelante, en función del índice, del número de libros producidos, del número de películas, del número de salas de uso cultural.

Mi idea es que esos tres sentidos de cultura que aparecieron sucesivamente en el curso de la historia continúan funcionando simultáneamente. Existe una complementariedad entre esos tres tipos de núcleos semánticos. La producción de los medios de comunicación de masas, la producción de subjetividad capitalística genera una cultura con vocación universal. Se trata de una dimensión esencial en la confección de la fuerza colectiva de trabajo y en la confección de aquello que yo llamo fuerza colectiva de control social. Pero, independientemente de esos dos grandes objetivos está totalmente dispuesta a tolerar territorios subjetivos que escapan relativamente a esa cultura general. Para eso es preciso tolerar márgenes, sectores de cultura minoritaria —subjetividades en las que podamos reconocernos, reencontrarnos en una orientación ajena a la del Capitalismo Mundial Integrado. Esa actitud, sin embargo, no es sólo de tolerancia. En las últimas décadas, esa producción capitalística se ha empeñado en producir sus márgenes; de algún modo ha equipado nuevos territorios subjetivos: los individuos, las familias, los grupos sociales, las minorías, etc. Parece que todo esto está muy bien calculado. Se podría decir que, en este momento, los Ministerios de Cultura que están comenzando a surgir por todas partes, están desarrollando una perspectiva modernista con la que se proponen incrementar, de manera aparentemente democrática, una producción de cultura que les permita estar en las sociedades industriales ricas. Y también alentar formas de cultura particularizadas, a fin de que las personas se sientan de algún modo en un territorio y no se pierdan en un mundo abstracto.

Pero, en realidad, no es así como suceden las cosas. Ese doble modo de producción de la subjetividad, esa industrialización de la producción de cultura según los niveles B y C, no ha renunciado en absoluto al sistema de valorización del nivel A. Detrás de esa falsa democracia de la cultura se continúan instaurando los mismos sistemas de segregación a partir de una categoría general de la cultura esencialemente subyacente. Desde esta perspectiva modernista, los ministros de Cultura y los especialistas de los equipamientos culturales declaran que no pretenden calificar socialmente a los consumidores de los objetos culturales, sino sólo difundir cultura en un determinado campo social, que funcionaría según una ley de libertad de cambio. Sin embargo, lo que se omite aquí es que el campo social que recibe la cultura no es homogéneo. La difusión de productos como un libro o un disco, no tiene en absoluto la misma significación cuando es llevada a cabo en los medios de las elites sociales o en los medios de comunicación de masas, ya sea a título de formación o de animación cultural.

Trabajos de sociólogos como Bourdieu muestran que hay grupos que ya poseen hasta un metabolismo de receptividad de las producciones culturales. Es obvio que un niño que nunca vivió en un ambiente de lectura, de producción

de conocimiento, de apreciación de obras plásticas, no tiene el mismo tipo de relación con la cultura que tuvo alguien como Jean-Paul Sartre que nació, literalmente, en una biblioteca. Aun así, se quiere mantener la apariencia de igualdad ante las producciones culturales. De hecho, conservamos el sentido antiguo de la palabra cultura, la cultura-valor, que se inscribe en las tradiciones aristocráticas de almas bien nacidas, de gente que sabe lidiar con las palabras, las actitudes y las etiquetas. La cultura no es sólo una transmisión de información cultural, una transmisión de sistemas de modelización, es también una manera que tienen las elites capitalísticas de exponer lo que yo llamaría un mercado general de poder.

No sólo un poder sobre los objetos culturales, o sobre las posibilidades de manipularlos y crear algo, sino también un poder de atribuirse esos mismos objetos como signo distintivo en la relación social con los otros. El sentido que una banalidad puede tomar, por ejemplo en el campo de la literatura, varía de acuerdo al destinatario. El hecho de que un alumno o un profesor de escuela primaria en una pequeña ciudad del interior diga banalidades sobre Maupassant no altera su sistema de promoción de valor en el campo social. Pero si en uno de los grandes programas literarios de la televisión francesa, Giscard d'Estaing dice algo de Maupassant, incluso si es una banalidad, el hecho se constituye inmediatamente en un índice, no de su conocimiento real acerca del escritor, sino de que él pertenece a un campo de poder que es el de la cultura.

Tomaré un ejemplo más cercano, situado en lo que considero el contexto brasileño. Se acostumbra a insinuar que Lula y el PT son una persona y una organización muy simpáticos, pero que sin duda se van a revelar completamente incapaces de administrar una sociedad altamente compleja como es la brasileña, ya que no tienen competencia técnica, no tienen niveles de saber suficientes para ello. Recientemente, estuve en Polonia, y constaté que ese mismo tipo de argumentación es usada contra Walesa. Dirigentes del Partido Comunista Polaco emplean todos los medios posibles para intentar desacreditarlo. Especialmente un sujeto asqueroso que se llama Racowski[3] y que declara a la prensa occidental que simpatiza mucho con Walesa, por ser un personaje tan seductor y atrayente, pero que considera que, separado de sus consejeros, de su *entourage* habitual, Walesa no es nada, es un incapaz.

En realidad, lo que se está poniendo en juego no son esos niveles de competencia, porque, para empezar, es notorio el nivel de incompetencia y de corrupción de las elites en el poder. Por el contrario y por lo general, en los agenciamientos de poder capitalístico son siempre los más estúpidos los que

3 Mieczyslaw Rakowski fue vice-primer ministro de Polonia en 1981.

se encuentran en lo más alto de la pirámide. Basta considerar los resultados: la gestión de la economía mundial conduce hoy a cientos y miles de personas al hambre, a la desesperación, a un modo de vida totalmente imposible, y esto a pesar de los progresos tecnológicos y de las capacidades productivas extraordinarias que se están desarrollando con las actuales revoluciones tecnológicas.

Por lo tanto, no podemos aceptar que lo que esté efectivamente siendo señalado o teniendo un cierto impacto en la opinión sea la competencia. Además, ese argumento promueve cierta función encarnada del saber, como si la inteligencia necesaria en esta situación de crisis que estamos viviendo debiese encarnar algún supuesto talento o saber trascendental. Ese argumento escamotearía simplemente el hecho de que todos los procedimientos de saber, de eficiencia semiótica en el mundo actual participan de agenciamientos complejos, que jamás son los de la competencia de un único especialista. Se sabe muy bien que cualquier sistema de gestión moderna de los grandes procesos industriales y sociales implica la articulación de diferentes niveles de competencia. En ese sentido, no veo en qué Lula sería incapaz de hacer tal articulación. Y cuando hablo de Lula, en realidad estoy hablando del PT, de todas las formaciones democráticas, de todas las corrientes minoritarias que están agitándose en este momento de campaña electoral en Brasil. De este modo, no se entiende por qué esas diferentes potencialidades de competencia no podrían hacer lo que hacen hoy las elites en el poder —tan bien o incluso mejor. Creo que el punto clave de esa cuestión no está ahí, sino en la relación de Lula con la cultura, entendida como cantidad de información. No con la cultura-alma —pues es obvio que, en ese sentido, tiene la cultura de San Bernardo o la cultura obrera, y no vamos a considerar ahora eso—, pero sí con cierto tipo de cultura capitalística, uno de los engranajes fundamentales del poder. Las personas del PT, en particular Lula, no participan de una determinada cualidad de la cultura dominante. Es mucho más una cuestión de estilo y de etiqueta. Se podría decir hasta que es algo que funciona en un nivel previo a la enunciación de una frase, a la configuración de un discurso. Tales personas no forman parte de la cultura capitalística dominante. A partir de ahí se desenvuelve todo un vector de culpabilización, pues esa concepción de la cultura impregna todos los niveles sociales y productivos. De ahí que tales personas no puedan pretender una legitimidad para administrar los procesos capitalísticos, una idea que ellas mismas acaban asumiendo.

Lo que da un carácter de extrañamiento al ascenso político y social de personas como Lula es el hecho de percibir que no se trata sólo de un fenómeno de ruptura en la gestión de los flujos sociales y económicos, sino de poner en práctica un tipo de proceso de subjetivación diferente del capitalístico con su doble registro de producción de valores universales, por un lado,

y de reterritorialización en pequeños guetos subjetivos por otro. Poner en práctica la producción de una subjetividad que va a ser capaz de administrar la realidad de las sociedades «desarrolladas» y, al mismo tiempo, administrar procesos de singularización subjetiva que no confinen a las diferentes categorías sociales (sexuales, raciales, culturales u otras minorías) al encuadramiento dominante del poder.

Por lo tanto, la cuestión que se plantea ahora no es ya «quién produce cultura», «cuáles van a ser los recipientes de esas producciones culturales», sino cómo agenciar otros modos de producción semiótica, de manera que posibiliten la construcción de una sociedad que simplemente consiga mantenerse en pie. Modos de producción semiótica que permitan asegurar una división social de la producción, sin por eso encerrar a los individuos en sistemas de segregación opresora o categorizar sus producciones semióticas en esferas distintas de la cultura.

La pintura como esfera cultural se refiere antes que nada a los pintores, a las personas que tienen currículo como pintores y a las personas que difunden la pintura en el comercio o en los medios de comunicación de masas. ¿Cómo hacer para que esas categorías llamadas «culturales» puedan ser, al mismo tiempo, altamente especializadas, singularizadas, como es el caso que acabo de mencionar de la pintura, sin que haya por eso una suerte de posesión hegemónica por parte de las elites capitalistas? ¿Cómo hacer para que la música, la danza, la creación, todas las formas de sensibilidad, pertenezcan de pleno derecho al conjunto de los componentes sociales? ¿Cómo proclamar un derecho a la singularidad en el campo de todos esos niveles de producción llamada «cultural», sin que esa singularidad sea confinada en un nuevo tipo de etnia? ¿Cómo hacer para que esos diferentes modos de producción cultural no se vuelvan únicamente especialidades, sino que puedan articularse unos con otros, articularse con el conjunto del campo social, articularse con el conjunto de los otros tipos de producción (lo que llamo producciones maquínicas: toda esa revolución informática, telemática, de la robótica, etc.)? ¿Cómo abrir, y hasta quebrar, esas antiguas esferas culturales cerradas sobre sí mismas? ¿Cómo producir nuevos agenciamientos de singularización que trabajen por una sensibilidad estética, por la transformación de la vida en un plano más cotidiano y, al mismo tiempo, por las transformaciones sociales a nivel de los grandes conjuntos económicos y sociales?

Para concluir, diría que los problemas de la cultura deben salir, necesariamente, de la articulación entre los tres núcleos semánticos que he evocado anteriormente. Cuando los medios de comunicación de masas o los ministros de Cultura hablan de cultura, quieren siempre convencernos de

que no están tratando problemas políticos y sociales. Se distribuye cultura para el consumo, como se distribuye un mínimo vital de alimentos en algunas sociedades. Pero los agenciamientos de producción semiótica, en todos esos niveles artísticos, las creaciones de toda especie implican siempre, correlativamente, dimensiones micro y macropolíticas.

Eventualmente, podría hablar de los efectos de esa concepción hoy en Francia, con el gobierno Mitterrand, para intentar describir de qué forma los socialistas están girando en falso con esa categoría de cultura. Y eso porque su tentativa de democratización de la cultura no está realmente conectada con los procesos de subjetivación singular, con las minorías culturales activas, lo que hace que se restablezca siempre, a pesar de las buenas intenciones, una relación privilegiada entre el Estado y los diferentes sistemas de producción cultural. En este momento, algunas personas en Francia, entre las cuales me incluyo, consideran muy importante inventar un modo de producción cultural que quiebre radicalmente los esquemas actuales de poder en ese campo, esquemas que son dispuestos actualmente por el Estado a través de sus equipamientos colectivos y de sus medios de comunicación de masas.

¿Cómo hacer para que la cultura salga de esas esferas cerradas en sí mismas? ¿Cómo organizar, disponer y financiar procesos de singularización cultural que desmonten los particularismos actuales en el campo de la cultura y, al mismo tiempo, las empresas de pseudo-democratización de la cultura?



No existe, desde mi punto de vista, cultura popular y cultura erudita. Hay una cultura capitalística que permea todos los campos de expresión semiótica. Esto es lo que intento decir al evocar los tres núcleos semánticos del término cultura. No hay cosa más espantosa que hacer apología de la cultura popular, de la cultura proletaria, o de algo por el estilo. Hay procesos de singularización en prácticas determinadas y hay procedimientos de reapropiación, de recuperación, operados por los diferentes sistemas capitalísticos.



En el fondo, sólo hay una cultura: la capitalística. Es una cultura siempre etnocéntrica e intelectocéntrica (o logocéntrica), ya que separa los universos semióticos de las producciones subjetivas.

Hay muchas maneras por las que la cultura puede ser etnocéntrica y no sólo en la relación racista propia de la cultura masculina, blanca, adulta. Puede ser relativamente policéntrica o polietnocéntrica, y preservar la postulación de una referencia de cultura-valor, un patrón de traducibilidad general de las producciones semióticas, completamente paralela al capital.

Así como el capital es un modo de semiotización que permite tener un equivalente general para las producciones económicas y sociales, la cultura es el equivalente general para las producciones de poder. Las clases dominantes siempre buscan esa doble plusvalía: la plusvalía económica a través del dinero y la plusvalía de poder a través de la cultura-valor.

Considero que esas dos funciones, plusvalía económica y plusvalía de poder, completamente complementarias, constituyen, al lado de una tercera categoría de equivalencia —el poder sobre la energía, la capacidad de conversión de las formas de energía— los tres pilares del CMI.

2. *Subjetividad e historia*

1. Subjetividad: superestructura —ideología— representación *versus* producción

En lugar de *ideología* prefiero hablar siempre de *subjetivación*, de *producción de subjetividad*.



El sujeto, según toda una tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo, por el contrario, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquínica, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida.

Las máquinas de producción de subjetividad varían. En los sistemas tradicionales, por ejemplo, la subjetividad es fabricada por máquinas más territorializadas, a escala de una etnia, de una corporación profesional, de una casta. En el sistema capitalista, la producción es industrial y se da a escala internacional.



Esquemáticamente hablando, diría que, así como se fabrica leche en forma de leche condensada con todas las moléculas que le son propias, se inyectan representaciones en las madres, en los niños, como parte del proceso de producción subjetiva. Muchos padres, madres, Edipos y triangulaciones son requeridos para recomponer una estructura restringida de familia. Se da una suerte de reciclaje o de formación permanente para volver a ser mujer o

madre, para volver a ser niño, o mejor, para pasar a ser niño, pues los adultos son infantiles. Los niños consiguen no ser infantiles por algún tiempo, en tanto no sucumben a esa producción de subjetividad.



Todas estas cuestiones de la economía colectiva del deseo dejan de parecer utópicas a partir del momento en el que dejamos de considerar la producción de subjetividad como un caso particular de superestructura, dependiente de las pesadas estructuras de producción de las relaciones sociales; a partir del momento en el que consideramos la producción de subjetividad como materia prima de la evolución de las fuerzas productivas en sus formas más «desarrolladas» (los sectores de vanguardia de la industria). La materia prima del propio movimiento que anima la actual crisis mundial, esa especie de voluntad de potencia productiva que revoluciona la propia producción a través de las revoluciones científicas y biológicas, a través de la incorporación masiva de la telemática, de la informática y de la ciencia de los robots, a través del peso cada vez mayor de los equipamientos colectivos y de los medios de comunicación de masas.

Si los marxistas y progresistas de todo tipo no comprendieron la cuestión de la subjetividad porque se encerraron en un dogmatismo teórico, esto no es lo que ha sucedido con las fuerzas sociales que hoy administran el capitalismo. Estas fuerzas han entendido que la producción de subjetividad tal vez sea más importante que cualquier otro tipo de producción, más esencial que el petróleo y que las energías. Es el caso de Japón que no tiene petróleo, pero tiene —¡y cómo!— producción de subjetividad. Es esta producción la que permite a la economía japonesa afirmarse en el mercado mundial, hasta el punto de recibir la visita de centenares de delegaciones patronales que pretenden «japonizar» las clases obreras de sus países de origen.

Tales mutaciones de la subjetividad no funcionan sólo en el registro de las ideologías, sino en el propio corazón de los individuos, en su manera de percibir el mundo, de articularse con el tejido urbano, con los procesos maquínicos del trabajo y con el orden social que soporta esas fuerzas productivas. Si eso es verdad, no es utópico considerar que una revolución, una transformación a nivel macropolítico y macrosocial, concierne también a la producción de subjetividad, lo que deberá ser tomado en cuenta por los movimientos de emancipación.

Estas cuestiones que parecían marginales, del dominio de la psicología, de la filosofía o de los hospitales psiquiátricos, se vuelven fundamentales con el nacimiento de inmensas minorías que, juntas, constituyen la mayoría de la

población del planeta. No considero que haya una teoría o una cartografía general de la forma en la que son semiotizadas esas problemáticas. Este punto es fundamental, pues la representación teórica e ideológica es inseparable de una praxis social, inseparable de las condiciones de esa praxis: es algo que se busca en el propio movimiento, incluyendo ahí los retrocesos, las reapreciaciones y las reorganizaciones de las referencias que fueren necesarias. Desde mi punto de vista, es la condición para que elementos de apreciación como los orixás del candomblé sean tomados en consideración en el modo de cartografía, de semiotización, de comprensión de las problemáticas en Brasil.



Todo lo que es producido por la subjetivación capitalística —todo lo que nos llega por el lenguaje, por la familia y por los equipamientos que nos rodean— no es sólo una cuestión de ideas o de significaciones por medio de enunciados significantes. Tampoco se reduce a modelos de identidad o a identificaciones con polos maternos y paternos. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo. Las sociedades «arcaicas» que aún no se han incorporado al proceso capitalístico, los niños aún no integrados en el sistema o las personas que están en los hospitales psiquiátricos y que no consiguen (o no quieren) entrar en el sistema de significación dominante, tienen una percepción del mundo completamente diferente de la que se acostumbra a tener desde la perspectiva de los esquemas dominantes. Eso no quiere decir que la naturaleza de su percepción de los valores y de las relaciones sociales sea caótica. Corresponden con otros modos de representación del mundo, sin duda muy importantes para las personas que se sirven de ellos para poder vivir, pero no sólo para ellas, su importancia se podría extender a otros sectores de la vida social en una sociedad de otro tipo.



No contrapongo las relaciones de producción económica a las relaciones de producción subjetiva. Me parece que, al menos en las ramas más modernas, más avanzadas de la industria, se desarrolla un tipo de trabajo al mismo tiempo material y semiótico. Pero esa producción de competencia en el dominio semiótico depende de su confección por el campo social como un todo: es evidente que para fabricar un obrero especializado no existe sólo la intervención de las escuelas profesionales. Existe todo lo que pasó antes, en la escuela primaria, en la vida doméstica, toda una suerte de aprendizaje que consiste en habitar la ciudad desde la infancia, ver televisión, en definitiva, estar inmerso en todo un ambiente maquínico.

En realidad, la producción de un bien manufacturado no se restringe a una esfera, a la esfera de la fábrica. La división social del trabajo implica una cantidad enorme de trabajo asalariado fuera de la entidad productiva (en los equipamientos colectivos, por ejemplo), y de trabajo no asalariado, sobre todo el trabajo hecho por las mujeres. Aquello que llamé producción de subjetividad del CMI no consiste únicamente en una producción de poder para controlar las relaciones sociales y las relaciones de producción. *La producción de subjetividad constituye la materia prima de toda y cualquier producción.*

La noción de ideología no nos permite comprender esta función, literalmente productiva, de la subjetividad. La ideología permanece en la esfera de la representación, cuando la producción esencial del CMI no es sólo la de la representación, sino la de una modelización de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc.



La producción de subjetividad se encuentra, y con un peso cada vez mayor, en el seno de aquello que Marx llama infraestructura productiva. Es algo muy fácil de verificar. Cuando una potencia como Estados Unidos quiere implantar sus posibilidades de expansión económica en un país del llamado Tercer Mundo, comienza, antes que nada, a trabajar los procesos de subjetivación. Sin un trabajo de formación previa de las fuerzas productivas y de las fuerzas de consumo, sin un trabajo sobre todos los medios de semiotización económica, comercial, industrial, las realidades sociales locales no podrían ser controladas.



La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación, sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por niveles semióticos heterogéneos. Por lo tanto, no se trata de elaborar una especie de referente general interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirían todos los niveles estructurales específicos. Se trata de hacer exactamente la operación inversa, que a pesar de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de la subjetividad en su pluralidad.



Todos los fenómenos importantes de la actualidad implican alguna dimensión del deseo y de subjetividad. Si tomamos el caso de Irán o de Polonia, no se consigue explicar qué está sucediendo en estos países si no se entiende hasta qué punto se está dando una producción de subjetividad colectiva que, con mucha dificultad, se expresa como rechazo a cierto tipo de orden social. Las referencias universitarias y políticas tradicionales, el marxismo clásico o un remiendo freudiano-marxista no dan cuenta de esos problemas del deseo a escala colectiva.



Algunos de los fenómenos religiosos que se están dando actualmente —como aquello que reúne al pueblo de Afganistán en su lucha contra el opresor soviético o lo que está sucediendo en Irán— no pueden ser explicados únicamente en términos de ideología. En mi opinión, se trata de procesos de constitución de la subjetividad colectiva que no son el resultado de la sumatoria de las subjetividades individuales, sino de la confrontación con las maneras con las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria.



Aquellos a los que se ha convenido en llamar «trabajadores sociales» —periodistas, todo tipo de psicólogos, asistentes sociales, educadores, animadores, gente que desarrolla cualquier tipo de trabajo pedagógico o cultural en comunidades de periferia, en los barrios de viviendas sociales, etc.— actúan de alguna manera en la producción de subjetividad. ¿Pero quién no trabaja en la producción social de subjetividad? No veo inconveniente en eso, ya que es inevitable a estas alturas. No pienso que sea posible ni deseable volver a una producción de subjetividad que consistiese, por ejemplo, en reglamentar el paso de una franja de edad a otra, a través de sistemas de iniciación —es verdad que esos ritos constituyen sistemas de fiesta y de representaciones maravillosas, pero son también extremadamente crueles.

Estamos embarcados en este proceso de división social general de la producción de subjetividad y no hay vuelta atrás. Pero, por eso mismo, debemos interpelar a todos aquellos que ocupan una posición docente en las ciencias sociales y psicológicas, o en el campo del trabajo social, todos aquellos cuya profesión consiste en interesarse por el discurso del otro. Se encuentran en una encrucijada política y micropolítica fundamental. O hacen el juego a esa reproducción de modelos que no nos permiten crear salidas a los procesos de singularización o, por el contrario, trabajan para el funcionamiento de esos procesos en la medida de sus posibilidades y de los

agenciamientos que consigan poner a funcionar. Eso quiere decir que no hay objetividad científica alguna en ese campo, ni una supuesta neutralidad en la relación, como la supuesta neutralidad analítica.

En realidad, esas teorías sirven para justificar y legitimar la existencia de esas profesiones especializadas, de esos equipamientos discriminadores y, por lo tanto, de la marginalidad de algunos sectores de la población. Las personas que, en los sistemas terapéuticos o en la universidad, se consideran simples depositarias de un saber científico o simples canales de transmisión del mismo, sólo por eso, ya hicieron una opción reaccionaria. Sea cual sea su inocencia o su buena voluntad, ocupan efectivamente una posición de refuerzo de los sistemas de producción de la subjetividad dominante. Y no se trata del destino de su profesión. En Francia, en el 68, se debatía esa cuestión y se consideraba sistemáticamente a los «psi» (psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas) y en general a los trabajadores sociales como «gendarmes».

Ahora no hay profesión alguna que sea esencialmente policíaca, a no ser la propia profesión de policía, y hasta eso es discutible. Desde el punto de vista micropolítico cualquier praxis puede ser o no policíaca; ningún cuerpo científico, ningún cuerpo de referencia tecnológica garantiza una justa orientación. La garantía de una micropolítica procesual, aquella que construye nuevos modos de subjetivación singularizante no se encuentra en ese tipo de enseñanza. La garantía de una micropolítica procesual sólo puede —y debe— ser encontrada a cada paso, a partir de los agenciamientos que la constituyen, en la invención de modos de referencia, de modos de praxis. Invención que permita elucidar un campo de subjetivación y, al mismo tiempo, intervenir efectivamente en ese campo, tanto en su interior como en sus relaciones con el exterior. Para el profesional de lo social, todo dependerá de su capacidad de articularse con los agenciamientos de enunciación que asuman su responsabilidad en el plano micropolítico.



[Debate sostenido por un comité del PT de Río de Janeiro (RJ, 11/09/1982)].

MAURICIO LISSOVSKI: Una de las grandes cuestiones actuales en la práctica política es la de cómo investir «deseantemente» los procesos de producción capitalista de subjetividad. Esa cuestión tradicionalmente se ligaba a la noción de ideología. Si recordamos a Brecht, su proyecto implica una crítica que parte de una conciencia del político-actor para llegar a la concienzación de las masas. Pero, si pretendemos subvertir la subjetividad, tenemos que actuar críticamente y abandonar propuestas como las de Brecht. Tenemos que abandonar la noción de ideología y, junto a ella, la problemática de la conciencia.

Una práctica política que persiga la subversión de la subjetividad que permita un agenciamiento de singularidades deseantes debe investir el propio corazón de la subjetividad dominante, produciendo un juego que la revele, en lugar de denunciarla. Esto quiere decir que, en lugar de pretender la libertad (noción indisolublemente ligada a la de la conciencia), tenemos que retomar el espacio de la farsa, produciendo, inventando subjetividades delirantes que, en su embate con la subjetividad capitalística, provoquen que se desmorone.



Cualquier revolución a nivel macropolítico concierne también a la producción de subjetividad.

2. Subjetividad: sujeto (individual o social) *versus* agenciamientos colectivos de enunciación

En lugar de *sujeto*, de sujeto de enunciación o de las instancias psíquicas en Freud, prefiero hablar de «agenciamiento colectivo de enunciación». El agenciamiento colectivo no corresponde ni a una entidad individuada, ni a una entidad social predeterminada.



La subjetividad es producida por agenciamientos de enunciación. Los procesos de subjetivación o de semiotización no están centrados en agentes individuales (en el funcionamiento de instancias intrapsíquicas, egoicas, microsociales), ni en agentes grupales. Esos procesos son doblemente descentrados. Implican el funcionamiento de máquinas de expresión que pueden ser tanto de naturaleza extrapersonal, extra-individual (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, icónicos, ecológicos, etológicos, de medios de comunicación de masas, esto es sistemas que ya no son inmediatamente antropológicos), como de naturaleza infrahumana, infrapsíquica, infrapersonal (sistemas de percepción, de sensibilidad, de afecto, de deseo, de representación, de imagen y de valor, modos de memorización y de producción de ideas, sistemas de inhibición y de automatismos, sistemas corporales, orgánicos, biológicos, fisiológicos, etc.).

Toda la cuestión está en elucidar cómo los agenciamientos de enunciación reales pueden poner en conexión esas diferentes instancias. Está claro que no estoy inventando nada: esa posición puede aun no estar verdaderamente teorizada, pero, con certeza, está plenamente en acción en todo el desarrollo de la sociedad.

3. Producción de subjetividad e individualidad

Sería conveniente disociar radicalmente los conceptos de individuo y de subjetividad. Para mí, los individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. Freud fue el primero en mostrar hasta qué punto es precaria esa noción de totalidad de un ego. La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna. No por eso deja de ser verdad que los procesos de subjetivación son fundamentalmente descentrados en relación con la individuación.

Podría citar otros ejemplos. En el modo de subjetivación del sueño, es fácil constatar una explosión de la individuación de la subjetividad. En el acto de conducir un automóvil, no es la persona en tanto individuo, en tanto totalidad egoica la que lo está conduciendo; la individuación desaparece en el proceso de articulación servomecánica con el automóvil. Cuando la dirección fluye, es prácticamente automática y la conciencia del ego, la conciencia del *cogito* cartesiano no interviene. De repente, hay señales que requieren nuevamente la intervención de la persona entera (es el caso de las señales de peligro). Está claro que siempre se reencuentra el cuerpo del individuo en esos diferentes componentes de subjetivación; siempre se reencuentra el nombre propio del individuo; siempre existe la pretensión del ego de afirmarse en una continuidad y en un poder. Pero la producción del habla, de las imágenes, de la sensibilidad, la producción del deseo no se ajustan en absoluto a esa representación del individuo. Esa producción es adyacente a una multiplicidad de agenciamientos sociales, a una multiplicidad de procesos de producción maquínica, de mutaciones de los universos de valor y de los universos de la historia.

Por lo tanto, fundar sobre otras bases una micropolítica de transformación molecular pasa por un cuestionamiento radical de esas nociones de individuo, como referente general de los procesos de subjetivación. Parece oportuno partir de una definición amplia de subjetividad, como la que estoy proponiendo, para, en seguida, considerar como casos particulares los modos de individuación de la subjetividad: momentos en los que la subjetividad dice yo, o superyo (ego o superego), momentos en los que la subjetividad se reconoce en un cuerpo o en una parte de un cuerpo, o en un sistema de pertenencia corporal colectiva. Pero ahí también estaremos delante de una pluralidad de abordajes del ego y, por lo tanto, la noción de individuo va a continuar expandiéndose.



El lucro capitalista es, fundamentalmente, producción de poder subjetivo. Eso no implica una visión idealista de la realidad social: la subjetividad no se sitúa en el campo individual, su campo es el de todos los procesos de producción social y material. Lo que se podría decir, usando el lenguaje de la informática, es que, evidentemente, un individuo siempre existe, pero sólo en tanto terminal; esa *terminal individual se encuentra en la posición de consumidor de subjetividad*. Consume sistemas de representación, de sensibilidad, etc., que no tienen nada que ver con categorías naturales universales.

Voy a dar un ejemplo que puede parecer obvio. Los jóvenes que pasean por las calles equipados con un *walkman* establecen con la música una relación que no es «natural». Al producir ese tipo de instrumento (ya como medio ya como contenido de comunicación), la industria altamente sofisticada que lo fábrica no está haciendo algo que simplemente transmite «la» música u organiza sonidos naturales. Lo que esa industria hace es, literalmente, *inventar* un universo musical, otra relación con los objetos musicales: la música viene de dentro y no de un punto exterior. En otras palabras, lo que esta industria hace es inventar una nueva percepción.

Otro ejemplo es el de los niños. De hecho, ellos perciben el mundo a través de los personajes del territorio doméstico, sin embargo esto es sólo en parte verdadero. Gran parte de su tiempo discurre delante de la televisión, absorbiendo relaciones de imagen, de palabras, de significaciones. Tales niños tendrán toda su subjetividad modelizada por ese tipo de aparato.

Otro ejemplo, aun, son las experiencias hechas por antropólogos en sociedades llamadas primitivas. Han presentado videos a algunas tribus y han constatado que el video era mirado como un objeto incluso divertido, pero como cualquier otro. Esa reacción nos muestra que el tipo de comportamiento que consiste en quedarse completamente concentrado en el aparato, en una relación de comunicación directa, sólo existe en nuestra sociedad. Es ella la que lo produce.

Parto de la idea de una economía colectiva, de agenciamientos colectivos de subjetivación que, en algunas circunstancias, en algunos contextos sociales, pueden individualizarse. Para ilustrar eso, tomemos el ejemplo particular y obvio del lenguaje. Ferdinand de Saussure fue uno de los primeros lingüistas que estableció el carácter fundamentalmente social del lenguaje, su carácter de hecho social que se encarna en lenguas y agentes individuados. Está claro que no son dos individuos, un emisor y un receptor, los que inventan el lenguaje en el momento en el que están hablando. Existe el lenguaje como hecho social y existe el individuo hablante. Lo mismo ocurre con todos los hechos de subjetividad. *La subjetividad* está en circulación en grupos sociales de diferentes tamaños: *es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares*. El modo por el cual los individuos viven esa subjetividad oscila entre dos extremos: una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría de singularización. Si aceptamos esa hipótesis, vemos que va más allá de la circunscripción de los antagonismos sociales a los campos económicos y políticos, la circunscripción del objeto a la lucha por la reapropiación de los medios de producción o de los medios de expresión política. Es preciso entrar en el campo de la economía subjetiva y no restringirse al de la economía política.

Frente a ese sistema de mediación intrínseco a los procesos de deseo por el lenguaje, pienso que es necesario elaborar otra concepción de lo que es efectivamente la producción de subjetividad, la producción de enunciados en relación a esa subjetividad. Una concepción que no tenga nada que ver con postular instancias intrapsíquicas o de individuación (como en las teorías del ego), ni instancias de modelización de semióticas icónicas (como encontramos en todas las teorías relativas a las funciones de la imagen en el psiquismo). Un ejemplo de estas últimas es la teoría freudiana: Freud quiso construir una economía social de la subjetividad a partir de los sistemas de identificación y de toda la problemática de los ideales del ego.



No es verdad lo que dicen los estructuralistas: no son los hechos de lenguaje ni los de comunicación los que producen subjetividad. La subjetividad es manufacturada como lo son la energía, la electricidad o el aluminio. Un individuo es el resultado de un metabolismo biológico del cual participan su

padre y su madre. Podríamos ver las cosas de esa manera, pero, en realidad, la producción del individuo ahora depende también de la industria biológica y hasta de la ingeniería genética. Y es evidente que, si esa industria no se hubiese lanzado en una carrera permanente para responder a las oleadas de virus que atraviesan regularmente el planeta, la vida humana habría sido destruida. Es el caso de la expansión del sida que lleva a una caza del tesoro de inmenso alcance, a una carrera permanente para encontrar la respuesta. *Actualmente, el perfeccionamiento y la producción de respuestas inmunológicas forman parte de la creación de la vida en este planeta.*



No existe una subjetividad del tipo «recipiente» donde se colocarían cosas esencialmente exteriores, que serían «interiorizadas». Tales «cosas» son elementos que intervienen en la sintagmática de la subjetivación inconsciente. Son ejemplos de «cosas» de este tipo: cierta manera de utilizar el lenguaje, de articularse con el modo de semiotización colectiva (sobre todo de los medios de comunicación de masas); una relación con el universo de las tomas de corriente eléctrica, en las cuales uno puede electrocutarse; una relación con el universo de circulación en la ciudad. Todos éstos son elementos constitutivos de la subjetividad.



El individuo, a mi modo de ver, está en la encrucijada de múltiples componentes de subjetividad. Entre esos componentes algunos son inconscientes. Otros son más del dominio del cuerpo, territorio en el cual nos sentimos bien. Otros son más del dominio de aquello que los sociólogos americanos llaman «grupos primarios» (el clan, el grupo, la banda). Otros, incluso, son del dominio de la producción de poder: se sitúan en relación con la ley, la policía e instancias de género. Mi hipótesis es que existe también una subjetividad aun más amplia: es lo que llamo subjetividad capitalística.



Sería conveniente definir de otro modo la noción de subjetividad, renunciando totalmente a la idea de que la sociedad, los fenómenos de expresión social son la resultante de un simple aglomerado, de una simple sumatoria de subjetividades individuales. Pienso, por el contrario, que es la subjetividad individual la que resulta de un entrecruzamiento de determinaciones colectivas de varias especies, no sólo sociales, sino económicas, tecnológicas, de medios de comunicación de masas, entre otras.

❖❖❖

[En el debate impulsado en el Curso de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo 31/08/1982)].

MARIO FUKS. Por lo que entendí, usted plantea que las mutaciones, las variaciones en la metodología de modelización corresponderían, en última instancia, a mutaciones generales en la producción de la subjetividad. Mi pregunta es: ¿existiría una articulación directa (y, en caso positivo, en qué grado) entre las transformaciones que vienen ocurriendo en la producción de subjetividad y las mutaciones de modelos psicoanalíticos que se vienen produciendo desde hace casi un siglo de historia del psicoanálisis?

GUATTARI. Un hecho subjetivo es siempre engendrado por un agenciamiento de niveles semióticos heterogéneos. El engendramiento histórico de las modelizaciones del inconsciente corresponde a un fenómeno de inmensa transformación de los modos de territorialización subjetiva. Algunos modos de referencia subjetiva o modos de producción de subjetividad fueron literalmente barridos del planeta con el ascenso de los sistemas capitalistas. Se puede decir que existe un movimiento general de desterritorialización de las referencias subjetivas. Hasta la Revolución Francesa y el romanticismo, la subjetividad permaneció ligada a modos de producción territorializados —en la familia extensa, en los sistemas corporativos, de castas, de segmentación social— que no reconducían la subjetividad operativa al nivel específico del individuo.

Con la emergencia de un nuevo tipo de fuerza colectiva de trabajo, con la delimitación de un nuevo tipo de individuación de la subjetividad, se instaló la cuestión de como inventar nuevas coordenadas de producción de la subjetividad. Historiadores como Philippe Ariès, Donzelot y otros han mostrado como se ha ido asistiendo a un confinamiento de la familia y a una delimitación de la infancia. En los sistemas anteriores a las formaciones capitalistas, la producción de la subjetividad en el niño no estaba completamente centrada en el funcionamiento de la familia conyugal. Una compleja economía de integración de las distintas franjas de edad y de articulación con el campo social circundantes, mantenía la subjetividad en relaciones de dependencia permanente. Las disparidades eran siempre, de algún modo, complementarias. Tenemos varios testimonios literarios de esta complementariedad. Un ejemplo que se me ocurre es el de la relación entre Don Quijote, un señor, y Sancho Panza, su criado. Tal vez éste no sea el mejor de los ejemplos, pues lo que conocemos de la relación señor / criado a través de esta obra corresponde, en realidad, a un esbozo de desterritorialización de que esta relación ya se estaba dando en esa época.

La noción de responsabilidad individuada es una noción tardía, así como las nociones de error y de culpabilidad interiorizada. En cierto momento, se asistió a un confinamiento generalizado de las subjetividades, a una separación de los espacios sociales y a una ruptura de todos y cada uno de los antiguos modos de dependencia. Con la Revolución Francesa, no sólo todos los individuos se volvieron de derecho, y no de hecho, libres, iguales y hermanos (y, perdieron sus adhesiones subjetivas a los sistemas de clan, de grupos primarios), sino que también tuvieron que rendir cuentas a leyes transcendentales, leyes de la subjetividad capitalística. En esas condiciones, fue necesario fundar el sujeto y sus relaciones sobre otras bases: la relación del sujeto con el pensamiento (el *cogito* cartesiano), la relación del sujeto con la ley moral (el *numen* kantiano), la relación del sujeto con la naturaleza (otro sentimiento con respecto a la naturaleza y otra concepción de naturaleza), la relación con el otro (la concepción del otro como objeto). En esa deriva general de los modos territorializados de la subjetividad se desarrollaron no sólo teorías psicológicas referentes a las facultades del alma, sino también una reescritura permanente de los procedimientos de subjetivación en el campo general de las transformaciones sociales.

La evolución de la novela como un todo puede ser remitida a esas diferentes tentativas de creación de sistemas de referencia para los nuevos modos de producción de la subjetividad. Es interesante señalar como los sistemas de modelización de la novela están siempre, en cierta manera, relacionados con los sistemas de modelización del psiquismo. Freud siempre buscó sus referencias en la mitología antigua, sin embargo, las traducía a un cierto tipo de novela familiar mucho más próxima a la obra de Goethe, por ejemplo. No obstante, para mí, es evidente que los mayores psicoanalistas no son ni Freud, ni Lacan, ni Jung, ni nadie de ese tipo, sino gente como Proust, Kafka o Lautréamont. Estos últimos consiguieron representar las mutaciones subjetivas mucho mejor que las empresas de modelización premeditadamente científicas.

También los sistemas de modelización presentes en las concepciones de la organización de las luchas sociales están relacionados con los sistemas de modelización del psiquismo. Basta pensar en los tipos de producción subjetiva engendrados por el movimiento obrero, a través de la II Internacional, del leninismo o del maoísmo. Tal vez se trate de algo mucho menos palpitante que las expresiones ficcionales del sentimiento, pero sin duda alguna nos remiten a un modo de expresión que no tiene nada que ver con referirse directamente a la evolución de la subjetividad burguesa.

Si considerásemos lo que efectivamente pasa en el campo de la creación artística y científica, jamás encontraríamos sistemas de centralización, instituciones que controlasen totalmente los procesos creativos. De algún modo, las producciones artísticas y científicas proceden de agenciamientos de enunciación que a la vez atraviesan no sólo las instituciones y las especialidades, sino además países y hasta épocas. Hay siempre una suerte de multicentrismo de los puntos de singularización en el campo de la creación. Esto no impide que haya, en un momento o en otro, un individuo creador o una escuela —pero siempre es retomado por un *phylum* de producción que se cruza con otro *phylum*. Sólo en la cabeza de lxos generales y de los déspotas de la cultura existe la idea de que se pueda planear una revolución, aunque ésta sea cultural. *Por esencia, la creación es siempre disidente, transindividual, transcultural.*

4. Singularidad *versus* individualidad

[Reunión en el Instituto Freudiano de Psicoanálisis (Río de Janeiro, 10/09/1982)].

PREGUNTA ¿Usted plantea que todo proceso de transformación pasa por la singularización? ¿Quiere decir, entonces, que todo cambio es individual?

GUATTARI. No, no se trata de eso. Estoy intentando decir exactamente lo contrario: la subjetividad colectiva no es el resultado de la suma de subjetividades individuales. El proceso de singularización de la subjetividad se hace confiriendo, asociando, uniendo dimensiones de diferentes especies. Puede suceder que procesos de singularización portadores de vectores de deseo se encuentren con procesos de individuación. En ese caso, se trata siempre de procesos de responsabilización social, de culpabilización y de entrada en la ley dominante. Creo que la relación entre singularidad e individualidad queda mejor planteada de esa manera, y no en una disyunción absoluta, que implica el mito de un retorno a la singularidad pura, a una conversión pura al proceso primario. Hay un permanente entrecruzamiento en el que se puede plantear la cuestión de forma concreta: ¿cómo articular un proceso de singularización, que se produce al nivel fantasmático del objeto de deseo o a cualquier otro nivel pragmático, con los procesos de individuación que nos invaden por todos lados?

¿Qué procesos de individuación son ésos? Un primer nivel de individuación, más obvio, el hecho de ser individuos biológicos, comprometidos con procesos de nutrición, de supervivencia. Una cuestión que ya se plantea en este primer nivel es la de cómo evitar que eso se convierta en una pasión de

muerte, en una problemática como la que encontramos en la anorexia o en la melancolía. Otro nivel de individuación es el de la división sexual: somos hombres, mujeres u homosexuales, en todo caso, somos algo perfectamente referenciable. Otro nivel aun, es el de la individuación en las relaciones socioeconómicas, la clase social que estamos forzados a asumir. Todos esos ejemplos nos muestran que la propia perspectiva de la individuación coteja diversos procesos de integración y normalización. La cuestión que se plantea es saber cómo una micropolítica de procesos singulares se articula con esos procesos de individuación. Todo el desarrollo de la filosofía, desde Descartes, y todo el desarrollo de la psicología, desde teóricos como Taine y Wundt, tienden a querer relacionar la subjetividad con una identidad individual, considerando que los conjuntos familiares y sociales serían superestructuras en relación con la subjetividad individuada. Desde mi punto de vista, es esto lo que está en la base de todas las visiones reduccionistas en el campo de la fenomenología y de la psicología. En realidad, los comportamientos y las incorporaciones en los sistemas de valor jamás provienen de esa individuación.



La relación que se establece entre el ego y la persona social y jurídica hace que se tienda siempre a responsabilizar a las funciones de la subjetividad. Se da entonces un fenómeno de reificación social de la subjetividad, con todos sus contra-efectos de represión, de culpabilización, etc. Estamos totalmente prisioneros en una especie de individuación de la subjetividad. En este sentido, me parece que la cuestión no es propiamente la de resguardarnos en el nivel de nuestra individualidad. En este caso, corremos el riesgo de permanecer girando sobre nosotros mismos, como si estuviésemos con un terrible dolor de dientes y sin que pudiéramos desencadenar procesos de singularización ya sea en el nivel infrapersonal ya en el nivel extrapersonal, puesto que para eso es necesario conectarse con el exterior.



Cuando digo «proceso de subjetivación», de «singularización», no tiene nada que ver con el individuo. Desde mi punto de vista, no existe unidad evidente de la persona: el individuo, el ego o la política del ego, la política de la individuación de la subjetividad, son correlativos a sistemas de identificación modelizantes.

5. Subjetividad: cadena de montaje en el capitalismo y en el socialismo burocrático

El CMI se afirma en modalidades que varían de acuerdo con el país o con el estrato social a través de una doble opresión. Primero, por la represión directa en el plano económico y social —el control de la producción de bienes y de relaciones sociales a través de medios de coerción material externa y de la sugestión de contenidos de significación. La segunda opresión, de igual o mayor intensidad que la primera, consiste en que el CMI se instale en la propia producción de subjetividad: *una inmensa máquina productiva de una subjetividad industrializada y nivelada a escala mundial se ha convertido en una realidad sobre la base de la formación de la fuerza colectiva de trabajo y de la fuerza de control social colectivo.*

Las máquinas cobran una importancia cada vez mayor en los procesos de producción. Las relaciones de inteligencia, de control y de organización social son cada vez más adyacentes a los procesos maquínicos; a través de esa producción de subjetividad capitalística las clases y castas que detentan el poder en las sociedades industriales tienden a asegurar un control cada vez más despótico sobre los sistemas de producción y de vida social.



La producción de subjetividad por el CMI es serializada, normalizada, centralizada en torno a la imagen de un consenso subjetivo referido y sobrecodificado por una ley trascendental. Ese escrutamiento de la subjetividad es lo que permite que se propague en el nivel de la producción y del consumo de las relaciones sociales, en todos los ámbitos (intelectual, agrario, fabril, etc.) y en todos los puntos del planeta.



Inmensas máquinas estatales controlan todo, desde sus propios agentes hasta las personas que ganan un salario mínimo, o las personas perdidas en lugares como el agreste nordeste. Los individuos son reducidos a engranajes concentrados sobre el valor de sus actos, valor que responde al mercado capitalista y sus equivalentes generales. Son robots, solitarios y angustiados, absorbiendo cada vez más las drogas que el poder les proporciona,

dejándose fascinar cada vez más por la publicidad. Y cada escalón de promoción les proporciona cierto tipo de morada, cierto tipo de relación social y de prestigio.



La tendencia actual consiste en que todo se iguala a través de grandes categorías unificadoras y reductoras —tales como el capital, el trabajo, cierto tipo de salario, la cultura, la información— que impiden que se dé cuenta de los procesos de singularización. Toda creatividad en el campo social y tecnológico tiende a ser aplastada, todo microvector de subjetivación singular es cooptado. Una determinada deriva de los modos territorializados de subjetivación se impone por todas partes. Tradiciones milenarias de un cierto tipo de relación social y de vida cultural son rápidamente barridas del planeta. Todas las pretendidas identidades culturales residuales son contaminadas. Todos los modos de valorización de la existencia y de la producción se encuentran amenazados en el actual desarrollo de las sociedades. Hasta los valores más tradicionales, más fuertemente anclados, como el trabajo, están siendo minados desde dentro por las revoluciones industriales. Si analizásemos con cuidado lo que pasa con las personas que inventan semióticas ricas y personalizadas, como es el caso del candomblé, veremos que no son completamente impermeables y autónomas en relación con los modelos dominantes.



La máquina de producción de subjetividad capitalística se instaura desde la infancia, desde la entrada del niño en el mundo de las lenguas dominantes, con todos los modelos, ya sean imaginarios o técnicos, en los cuales debe insertarse.



La culpabilización es una función de la subjetividad capitalística. La raíz de las tecnologías capitalísticas de culpabilización consiste en proponer siempre una imagen de referencia a partir de la cual se plantean cuestiones tales como: «¿Quién es usted?» «¿Se atreve a tener opinión, en nombre de qué habla?» «¿Qué vale usted en la escala de valores reconocidos en la sociedad?» «¿A qué corresponde su habla?» «¿Qué etiqueta podría clasificarlo?» Y estamos obligados a asumir la singularidad de nuestra propia posición con el máximo de consistencia. Sólo que, en caso de hacerlo solos, esto es frecuentemente imposible pues una posición implica siempre un agenciamiento

colectivo. Por lo tanto, a la menor vacilación ante esa exigencia de referencia, se acaba cayendo automáticamente en una suerte de agujero, que hace que la gente comience a preguntarse: «A fin de cuentas ¿quién soy yo? ¿Será que soy un mierda?» Es como si nuestro propio derecho a la existencia se derrumbase. Y ahí se piensa que lo mejor que puede hacer uno es callarse e interiorizar esos valores. ¿Pero quién es el que dice eso? Tal vez no sea necesariamente el profesor, o el maestro explícito exterior, sino algo de nosotros mismos, en nosotros mismos y que nosotros mismos reproducimos. Instancias de superego e instancias de inhibición.

Es muy importante, desde mi punto de vista, no confundir esos procedimientos de culpabilización, producidos sistemáticamente por todos los sistemas de modelización, de formación de la subjetividad, con una especie de mecanismo sadomasoquista que, en la descripción freudiana, sería de naturaleza intrapsíquica (el conflicto tipo Eros / Thanatos). En otras palabras, *lidiar con esa problemática no pasa por un psicoanálisis generalizado, sino por procedimientos micropolíticos, por la instauración de dispositivos particulares que disuelvan esos elementos de culpabilización de los valores capitalísticos*.



La discriminación es una función de la economía subjetiva capitalística directamente vinculada a la culpabilización. Ambas presuponen la identificación de cualquier proceso con cuadros de referencia imaginarios, lo que propicia toda suerte de manipulaciones. Es como si para mantenerse, el orden social tuviese que instaurar, incluso de las maneras más artificiales posibles, sistemas de jerarquía inconsciente, sistemas de escalas de valor y sistemas de disciplina. Tales sistemas dan una consistencia subjetiva a las elites (o a las pretendidas elites) y abren todo un campo de valorización social, donde los diferentes individuos y estratos sociales tendrán que situarse. Esencialmente, esa valorización capitalística se inscribe no sólo contra los sistemas de valor de uso, tal y como Marx los ha descrito, sino también contra todos los modos de valorización del deseo, todos los modos de valorización de las singularidades.



Otra función de la economía subjetiva capitalística (tal vez la más importante de todas) es la de la infantilización. Piensan por nosotros, organizan por nosotros la producción y la vida social. Más allá de eso, consideran que todo lo que tiene que ver con cosas extraordinarias —como el hecho de hablar y vivir, el hecho de tener que envejecer, de tener que morir— no debe perturbar nuestra armonía en el puesto de trabajo y en los lugares de control social que ocupamos, comenzando por el control social que ejercemos sobre nosotros mismos.

La infantilización —como la de las mujeres, la de los locos, la de ciertos sectores sociales o la de cualquier comportamiento disidente— consiste en que todo lo que se hace, se piensa o se pueda venir a hacer o pensar sea mediado por el Estado. Cualquier tipo de intercambio económico, cualquier tipo de producción cultural o social tiende a pasar por la mediación del Estado. Esa relación de dependencia del Estado es uno de los elementos esenciales de la subjetividad capitalística.



Los equipamientos colectivos —no sólo los de la acción sanitaria o de higiene mental (como los ambulatorios y los centros de salud) o los de la vida cultural (como las escuelas y las universidades), sino también los medios de comunicación de masas— tienden a ganar una importancia desmedida. Constituyen el Estado y su función ampliada. Obreros de la máquina de formación de la subjetividad capitalística, esos equipamientos tienen por función integrar factores humanos, infrahumanos y extrahumanos, situando en una articulación real instancias tan diferentes como las que están en juego en la economía libidinal (como las dinámicas familiares) y en las producciones semióticas (como las que son puestas en funcionamiento por los medios de comunicación de masas).



El orden capitalístico es proyectado en la realidad del mundo y en la realidad psíquica. Incide en los esquemas de conducta, de acción, de gestualidad, de pensamiento, de sentido, de sentimiento, de afecto, etc. Incide en los montajes de la percepción, de la memorización y en la modelización de las instancias intrasubjetivas —instancias que el psicoanálisis reifica en las categorías de Ego, Superego, Ideal del Ego, en definitiva, en toda aquella parafernalia.



El orden capitalístico produce los modos de las relaciones humanas hasta en sus propias representaciones inconscientes: los modos en los cuales las personas trabajan, son educadas, aman, fornican, hablan... y eso no es todo. Fabrica la relación con la producción, con la naturaleza, con los hechos, con el movimiento, con el cuerpo, con la alimentación, con el presente, con el

pasado y con el futuro —en definitiva, fabrica la relación del hombre con el mundo y consigo mismo. Aceptamos todo eso porque partimos del presupuesto de que éste es «el» orden del mundo, orden que no puede ser tocado sin que se comprometa la propia idea de vida social organizada.



La apropiación de la producción de subjetividad por el CMI ha evacuado todo conocimiento de la singularidad. Es una subjetividad que no conoce dimensiones esenciales de la existencia como la muerte, el dolor, la soledad, el silencio, la relación con el cosmos, con el tiempo. Sentimientos como la rabia sorprenden, escandalizan. De la misma forma, una enfermedad incontrolable como el cáncer es algo que nos deja perplejos. Lo mismo se produce con respecto de la vejez. Es tan inconcebible que se fabrica una cadena de «micro-gulags» para viejos con la única intención de aislarlos. Y las personas aceptan ese aislamiento. Es escandalosa esa entrega pasiva de los viejos a un destino que los conduce a ese tipo de campos de desesperación que, en algunos casos, son verdaderos campos de exterminio en versión moderna.



Todo lo que es del dominio de la ruptura, de la sorpresa y de la angustia, pero también del deseo, de la voluntad de amar y de crear, debe encajar de alguna manera en los registros de las referencias dominantes. Existe siempre un arreglo que intenta prever todo lo que pueda tener la naturaleza de una disidencia del pensamiento y del deseo. Hay una tentativa de eliminar aquello que llamo procesos de singularización. Todo lo que sorprende, aunque sea levemente, debe ser clasificable en alguna zona de encasillamiento, de referenciación. No sólo los profesores, sino también los medios de comunicación de masas (los periodistas, en particular), están dotados para ese tipo de práctica. Estoy convencido de que si algunos extraterrestres desembarcasen mañana en São Paulo, habría *experts*, periodistas y especialistas de toda especie para explicar a la gente que en el fondo no es una cosa tan extraordinaria, que ya se había pensado en eso, que incluso existía desde hace mucho tiempo una comisión especializada sobre el asunto y, sobre todo, que no hay por qué precipitarse, pues el poder está ahí para ocuparse de esto.



La programación de la infancia en Francia, a través de la informática, consigue hoy calcular para poblaciones enteras cuál será la tasa de delincuencia de aquí a diez, quince, veinte años. Por lo tanto, el desvío, antes de ser inducido

por toda una programación genética, es sobrecodificado por esa programación de producción de subjetividad. Siendo así, lo que les queda a las personas es sólo el hecho de vivir un posible preestructurado según el campo en el que se encuentren. Por ejemplo, si usted es una mujer, de tal edad y de tal clase, es preciso que usted se conforme con tales límites. Si no estuviera dentro de esos límites, o es delincuente o está loca.



El orden capitalístico incide en los modos de temporalización. Ha destruido los antiguos sistemas de vida, ha impuesto un tiempo de equivalencias, comenzando por el salario a través del cual valoriza las diferentes actividades de producción. Las producciones que entran en los circuitos comerciales, las producciones de orden social o las producciones de alta valorización son sobrecodificadas por un tiempo general de equivalencia.

Fenomenológicamente, sabemos que ese tiempo de equivalencia es algo que depende de un determinado orden social: el tiempo no sigue los mismos ritmos, los mismos *ritornelos*, en un agenciamiento onírico, en un agenciamiento melancólico o maníaco, en un agenciamiento de danza o en un agenciamiento de producción social colectiva. De hecho, se trata de modos de territorialización específicos. Y todos esos sistemas de medida de equivalencia del tiempo, interiorizados, no son sólo un hecho subjetivo, sino también un dato básico en la formación de la fuerza colectiva de trabajo y en la formación de la fuerza colectiva de control social. Lo que fue dicho sobre el modo de temporalización podría también ser dicho sobre el modo de espacialización. Hoy, todas las relaciones con el espacio, con el tiempo y con el cosmos tienden a ser completamente mediadas por los planos y ritmos impuestos, por el sistema de encasillamiento de los medios de transporte, por la modelización del espacio urbano, del espacio doméstico, por la tríada coche-televisión-equipamiento colectivo, etc.



La fuerza de la subjetividad capitalística se produce tanto al nivel de los opresores, como de los oprimidos. En esto, se distingue de los sistemas de clases sociales o de las antiguas castas señoriales y religiosas. Japón es un buen ejemplo, es un país donde la subjetividad tiende a ser totalmente sierva del proceso maquínico, donde existe una pasión por la producción incluso entre los trabajadores más explotados. Se establece, así, una relación de complementariedad y de dependencia entre las diferentes categorías sociales, lo que acaba desmontando las alianzas de clase, las alianzas sociales.

Mi insistencia en esa idea del modo de producción de la subjetividad capitalística no tiene como objetivo describir un estado de hecho, en dirección al cual estaríamos caminando inexorablemente. Si insisto en esto no es porque quiero celebrar el aniversario de la novela de Orwell, *1984*, sino porque considero que ese desarrollo de la subjetividad capitalística trae inmensas posibilidades de desvío y de reapropiación. Desde el momento en que se reconoce que la lucha no se restringe ya al plano de la economía política, sino que comprende también el de la economía subjetiva, los enfrentamientos sociales ya no son sólo de orden económico. También tienen lugar entre las diferentes maneras en las que los individuos y los grupos entienden su existencia.

Suely Rolnik. Son muchos los autores que se dedican al análisis de los procesos de subjetivación característicos del capitalismo, así como al análisis de las implicaciones políticas de tales procesos. Muchos de ellos consideran tales procesos como una cadena de montaje subjetiva diseminada por todo el cuerpo social, que propaga una violencia diferente de aquella, más directamente perceptible, de las relaciones de dominación y de explotación.

Lo que me parece original en el trabajo que Deleuze y Guattari vienen desarrollando es, primero, el reconocimiento de esa producción como la propia industria de base del sistema capitalista (o socialista burocrático); segundo, la sensibilidad de estos autores a los puntos de ruptura de ese dispositivo complejo de producción de la subjetividad, en los que se situarían, según ellos, muchos de los movimientos sociales de la actualidad; y, finalmente, el reconocimiento de tales puntos de ruptura como focos de resistencia política de mayor importancia, ya que atacan la lógica del sistema, no como abstracción, sino como experiencia vivida. Tenemos que reconocer que en esa posición existe una apertura de perspectivas un tanto extraña en la actualidad.

6. Revoluciones moleculares: el atrevimiento de la singularización

Guattari. La tentativa de control social, a través de la producción de subjetividad a escala planetaria, choca con factores de resistencia considerables, procesos de diferenciación permanente que yo llamaría «revolución molecular» aunque el nombre poco importa.



Lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales no es sólo una resistencia contra ese proceso general de serialización de la subjetividad, sino la tentativa de producir modos de subjetivación originales y singulares, procesos de singularización subjetiva.



Zonas inmensas del planeta están penetradas por la función de singularización, por procesos de reapropiación de la subjetividad: tanto a nivel internacional en el llamado Tercer Mundo, como en ese Tercer Mundo que se desarrolla en el seno de los países llamados «desarrollados». En ese sentido, se puede decir, esquemáticamente, que se da la vectorización de la problemática general de los componentes de transformación molecular.



La función de autonomía en un grupo corresponde a la capacidad de operar su propio trabajo de semiotización, de cartografía, de injerir en el nivel de las relaciones de fuerza local, de hacer y deshacer alianzas, etc.



Lo que caracteriza un proceso de singularización (que, durante cierta época, llamé «experiencia de un grupo sujeto») es que sea automodelador. Esto es, que capte los elementos de la situación, que construya sus propios tipos de referencias prácticas y teóricas, sin permanecer en una posición de constante dependencia con respecto del poder global, a nivel económico, a nivel de los campos de saber, a nivel técnico, a nivel de las segregaciones, de los tipos de prestigio que son difundidos. A partir del momento en el que los grupos adquieren esa libertad de vivir sus propios procesos, pasan a tener capacidad para leer su propia situación y aquello que pasa en torno a ellos. Esa capacidad es la que les va a dar un mínimo de posibilidad de creación y exactamente les va a permitir preservar ese carácter de autonomía tan importante.



La idea de revolución molecular habla sincrónicamente de todos los niveles: infrapersonales (lo que está en juego en el sueño, en la creación, etc.), personales (las relaciones de auto-dominación, aquello que los psicoanalistas llaman Superyo) e interpersonales (la invención de nuevas formas de sociabilidad en la vida doméstica, amorosa y profesional, y en las relaciones con los vecinos y con la escuela).



Las radios libres, la objeción al sistema de representación política, el cuestionamiento de la vida cotidiana, las reacciones de rechazo al trabajo en su forma actual, son virus que contaminan el cuerpo social en relación con el consumo, con la producción, con el ocio, con los medios de comunicación, con la cultura, etc. Son revoluciones moleculares creando mutaciones en la subjetividad, consciente e inconsciente, de los individuos y de los grupos sociales.



La revolución molecular consiste en producir las condiciones no sólo de una vida colectiva, sino también de la encarnación de la vida para sí mismo, tanto en el campo material, como en el campo subjetivo.



Lo que estoy llamando procesos de singularización es algo que frustra esos mecanismos de interiorización de los valores capitalísticos, algo que puede conducir a la afirmación de valores en un registro particular, independientemente de las escalas de valor que nos cercan y acechan por todos lados.



La posibilidad de reapropiación de los medios, a través por ejemplo de las radios libres, puede subvertir la modelización de la subjetividad.



El trazo común entre los diferentes procesos de singularización es un devenir diferencial que rechaza la subjetivación capitalística. Eso se siente por un determinado calor en las relaciones, por determinada manera de desear, por una afirmación positiva de la creatividad, por una voluntad de amar, por una voluntad simplemente de vivir o sobrevivir, por la multiplicidad de esas voluntades. Es preciso abrir espacios para que eso acontezca. El deseo sólo puede ser vivido en vectores de singularización.



Los microprocesos revolucionarios pueden no ser de la misma naturaleza que las relaciones sociales. Por ejemplo, la relación de un individuo con la música o con la pintura puede acarrear un proceso de percepción y de sensibilidad completamente nuevo.



Hay una suerte de resistencia social que debe oponerse a los modos dominantes de temporalización. Ésta va desde el rechazo a cierto ritmo en los procesos de trabajo asalariado, hasta el hecho de que ciertos grupos entiendan que su relación con el tiempo debe ser producida por ellos mismos —como en la música y en la danza. Algunos teóricos de la *Autonomia* en Italia insistieron justamente en esta dimensión de la diferenciación de los modos de temporalización. Lo mismo puede decirse en relación a los modos de espacialización.



Hay tentativas de singularización que son difíciles, problemáticas y que acaban siendo abortadas. Pero, a pesar de la precariedad y de los fracasos de esas tentativas, a pesar de estar dispersas, perdidas, invadidas por la angustia, por la locura y por la miseria, se encuentran en ruptura con la producción de subjetividad industrial del CMI. No sólo desencadenan procesos de reapropiación de los territorios subjetivos. Más allá de esa actitud defensiva, tales tentativas consisten además en la apropiación de los aspectos mutantes de aquello que llamo «procesos maquínicos» (no sólo los instrumentos técnicos que se encuentran en la producción, sino también las máquinas teóricas y literarias, las máquinas de sensibilidad, etc.). Es verdad que en ese todo no existe la posibilidad de un frente común, sin embargo, también es verdad que estamos sufriendo golpes desde hace ya bastante tiempo. No obstante, no es menos verdad que continúa existiendo una inmensa potencialidad de resistencia, y hasta de ofensiva, que a mi parecer tenderá a ganar cada vez más importancia en los acontecimientos históricos que están por venir. Si tomamos eso en cuenta, tendremos que reconocer que el enemigo no está unicamente bajo los imperialismos dominantes. Está también en nuestros propios aliados, en nosotros mismos, en esa insistente reencarnación de los modelos dominantes, que encontramos no sólo en los partidos más simpáticos o en los líderes que nos defienden de la mejor manera posible, sino también en nuestras propias actitudes y en las más diversas ocasiones.



La problemática del cuestionamiento del sistema capitalístico ya no es del dominio exclusivo de las luchas políticas y sociales a gran escala o de la afirmación de la clase obrera. También pertenece a aquello que intenté agrupar bajo el nombre de «revolución molecular», cuyos enemigos o antagonistas no pueden ser clasificados en rúbricas claramente delimitadas. Hay una relación de complementariedad y de segmentariedad, que hace que a veces seamos, simultáneamente, aliados y enemigos de alguien.



¿Es que entre esos nuevos tipos de lucha de los movimientos sociales y la sociedad industrial sólo puede haber una relación maniqueísta, del tipo oposición? ¿Es que las revoluciones moleculares van a permanecer siempre y por definición a la defensiva o en una mera reivindicación de reconocimiento? ¿Es que siempre van a ser prisioneras de ese antagonismo absurdo polarizado entre aceptar el neoliberalismo, las maravillas del capitalismo, o caer en el «gulag»? ¿Es que las personas que controlan el CMI —en el cual, es evidente, que no estoy poniendo sólo a los norteamericanos, sino también a los rusos, a los productores de petróleo, etc.— están realmente dirigiendo una transformación de las fuerzas productivas, con la intención de resolver una serie de problemas fundamentales para el conjunto del planeta? El desarrollo de la crisis o de la guerra actual nos muestra exactamente lo contrario. Todo indica que ningún problema fundamental del planeta está en vías de resolución y que no vale la pena enumerarlos. Por el contrario: hay un desfase cada vez mayor entre la revolución industrial, informática, telemática y robótica, y las formas sociales que son sostenidas a la fuerza por el CMI.

En la historia del capitalismo, existió una época en la que una serie de revoluciones burguesas transformaron profundamente las relaciones sociales de forma paralela a las relaciones económicas. Parece que ese paralelismo no tiene, en absoluto, ninguna vigencia en la crisis actual. En este aspecto el movimiento mundial de revoluciones moleculares está incontestablemente más adaptado a las transformaciones productivas e informáticas, a la evolución de las relaciones científicas y estéticas, a las mutaciones en curso que se desarrollan actualmente en esos campos, que a las estructuras esclerotizadas de la universidad y de los organismos oficiales, y esto tanto en el Este como en Occidente.



Nos quieren convencer de que estamos sumergidos en una suerte de fatalidad. Para salir de eso, me parece importante mostrar que, simétricamente a la aparente omnipotencia del CMI, hay toda una serie de posibles vías de acceso a transformaciones en todos los niveles.

Una cuestión que se plantea sin cesar es saber si se puede concebir la construcción de una sociedad organizada, no utópica, que produzca modos de subjetivación sobre bases diferentes de aquellas sobre las cuales se asienta la actual industrialización mundial. No se trata de volver a los cimientos arcaicos de un *déjà-là* cultural de la subjetividad; por el contrario lo que se buscaría rescatar es la necesidad de crear condiciones para la producción de un nuevo tipo de subjetividad, que sea capaz de singularizarse y que encuentre las vías de su especificidad.



En cuanto a los movimientos que pretenden desembocar en una transformación social que combata la omnipotencia de la producción de subjetividad capitalística con prácticas y referencias arcaicas que difunden una visión maniqueísta, se puede decir que están dejando el campo totalmente libre para esa producción. Para que se hagan efectivos los procesos de reapropiación de la subjetividad —tales como los de un grupo de psiquiatrizados; o de un grupo de personas que quieren organizar su vida de otro modo; o de una minoría social que quiere deshacerse de los sistemas de coacción que tienden a modelizarla; o de un grupo de mujeres que, aunque en pequeña escala, quieren liberarse del sistema opresivo del que son objeto desde hace milenios; o de un grupo de creadores que quieren librarse de los sistemas de patronazgo en su campo; o hasta de niños que rechazan la aceptación del sistema de educación y de vida que les es propuesto, deben crear sus propios modos de referencia, sus propias cartografías, deben inventar su praxis de manera que produzcan aperturas en el sistema de subjetividad dominante.



Es preciso que cada uno se afirme en la posición singular que ocupa, que la haga vivir, que la articule con otros procesos de singularización y que se resista a todas las tentativas de nivelación de la subjetividad, ya que estas tentativas son fundamentales por el mero hecho de que el imperialismo hoy se afirma tanto a través de la manipulación de la subjetividad colectiva, como a través de la dominación económica. A cualquier escala que esas luchas se expresen o se agencien, tienen un alcance político, ya que tienden a cuestionar ese sistema de producción de subjetividad.



Todos los devenires singulares, todas las maneras de existir de modo auténtico chocan contra el muro de la subjetividad capitalística. O bien los devenires son absorbidos por ese muro, o bien sufren verdaderos fenómenos de implosión. Es preciso construir otra lógica —diferente de la lógica habitual— para poder hacer coexistir ese muro con la imagen de una diana que una fuerza sería capaz de perforar. Esto debe hacerse, aun a sabiendas de cuan terrible puede llegar a ser ese muro, y de que su demolición implica encontrar medios difíciles y organizados (sin por eso caer en el fascismo), al mismo tiempo que se continúan desarrollando agenciamientos y territorios donde las personas se puedan sentir bien. Desde mi perspectiva, si no conseguimos preservar esas dos dimensiones, estaremos siempre corriendo el riesgo de caer en uno de estos inconvenientes: o bien dejar el poder en manos de esas inmensas máquinas estatales que controlan todo, o bien retomar en nuestra propia acción cotidiana todos esos esquemas de poder, todos esos sistemas de liderazgo, tal y como son manipulados por los medios de comunicación de masas. En ambos casos, estamos igualmente condenados a la impotencia.



Los agenciamientos que pueden construir sus propios modos de subjetivación provocan básicamente dos tipos de actitud:

- La actitud normalizadora, que se traduce de dos maneras diferentes, pero complementarias: la ignorancia sistemática de tales agenciamientos, su consideración como meros problemas secundarios o arcaísmos; o su recuperación e integración.
- La actitud que los reconoce, que considera tales agenciamientos en su carácter específico y en su trazo común, de tal modo que posibilita su articulación. Sólo esa articulación va a permitir un cambio efectivo de la situación.



Cualquier emergencia de singularidad provoca dos tipos de respuesta micropolítica: la respuesta normalizadora o, por el contrario, la respuesta que busca encaminar la singularidad hacia la construcción de un proceso que pueda cambiar la situación, y tal vez no sólo localmente. Voy a citar como ejemplo lo que ha pasado aquí hace poco tiempo. Estábamos absorbidos en un discurso colectivo que se desplegaba solo, como un ordenador vomitando sus

archivos. A pesar de que no teníamos ninguna objeción formulada, se sentía la presencia de un afecto difícil de captar, una especie de malestar, como si se suspendiese en el aire la pregunta: «¿Al final de qué estamos hablando?» Sentíamos que no había unión. Eso es lo que yo llamaría «un índice de singularidad»: hay algo ahí y no sabemos qué hacer o qué decir al respecto. Hay dos actitudes posibles: la primera sería decir «paciencia, ya comenzamos, ahora tenemos que continuar y quien no esté de acuerdo que salga de aquí». Muy frecuentemente, es eso lo que sucede. La segunda actitud, diferente, sería la de gestionar los fenómenos de singularidad presentes en la situación.

Otro ejemplo: un niño, sentado en el fondo de la clase, está harto y comienza a tirar chicles o pelotitas en la cabeza de los otros. Ante esa situación, generalmente lo que hacemos es poner al niño que está perturbando fuera del aula de la clase, o intentar hacer que haga el menor desorden posible, o incluso, si estuviéramos en sistemas más sofisticados, enviarlo a un psicólogo. Es muy raro que nos preguntemos si ese hecho de singularidad no estaría diciendo algo respecto del conjunto de la clase. En ese caso tendríamos que cuestionar nuestra posición en la situación y desconfiar: tal vez los otros niños estén también hartos aunque no lo manifiesten del mismo modo.

En otras palabras, un punto de singularidad puede ser orientado en el sentido de una estratificación que lo anule completamente, pero también puede entrar en una micropolítica, que puede dar lugar a un proceso de singularización. En esto, a mi entender, es en lo que reside toda la importancia de los análisis de las problemáticas del inconsciente.



En los sistemas culturales capitalísticos, se pretende recuperar los valores de la singularidad. Esto se hace a través de un proceso de integración. Un ejemplo: la integración de ciertos trazos de singularidad de la música de los negros al jazz, que será difundido por todo el campo social y se convertirá en música universal. Otro ejemplo, el uso de ciertos trazos de singularidad revelados por los movimientos feministas o por los movimientos de los homosexuales como axiomas locales, que van a permitir una mejora en las *performances* de la producción de subjetividad del sistema.



[Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo, 26 de agosto de 1982].

PREGUNTA . Me gustaría saber cómo ese proceso que hace emerger la singularidad se puede dar en un sistema que se burocratiza de forma permanente, un sistema que ha establecido su control social a nivel de la producción.

GUATTARI. Creo que ese problema ha sido planteado por los propios empresarios, especialmente los de las industrias de base, por los organismos de investigación, por las agencias de publicidad. Todos ellos saben muy bien que la ruptura de las redundancias, el empleo de procesos capaces de articular los diferentes modos de subjetivación tal y como existen no es algo que sólo tiene que ver con problemas de higiene mental del trabajador, sino que son algo que puede tener consecuencias económicas, tecnológicas y científicas considerables. Basta pensar en las consecuencias que tuvo para la Unión Soviética el hecho de que, en la época del estalinismo, las investigaciones cibernéticas fueran condenadas. El rechazo de la creatividad en un campo tecnológico o social (en el fondo da lo mismo) puede provocar crisis considerables.

Hoy en día vemos, un poco por todas partes pero de forma particular en Japón, a empresarios empeñándose en crear condiciones para que un mínimo de singularización sea posible en los vectores de la producción. Eso quiere decir que en esas estructuras estratificadas se intenta crear márgenes en un grado suficiente como para permitir la puesta en marcha de procesos, siempre y cuando se tenga la garantía de que, del otro lado, el sistema de recuperación será absoluto. En cierto modo, el progreso de la tecnología de las industrias de base depende de la modulación que se hace de ese grado de singularización y de libertad.



El problema que se presenta en el sistema social actual es que el conjunto de las formas sociales estratificadas es claramente incapaz de responder a las mutaciones maquínicas; de este modo éstas son permanentemente reterritorializadas y reestratificadas. En un curso de Merleau Ponty, él mismo contó que, en una visita a una escuela que se inspiraba en el método Freinet, se enteró de que un niño había preguntado al profesor: «¿El año que viene tendremos aún que usar esos textos libres?» Siempre ocurre lo mismo: esos universos posibles acaban topándose con estratificaciones subjetivas hasta llegar a un punto en el que se instaura una dialéctica de transformación sobre los otros niveles de la vida social. En el caso contrario, se da un endurecimiento aun mayor de las estructuras estratificadas. Es eso lo que hace que generaciones como las que nacieron después de la década de 1960 —más específicamente, después de mayo del 68— sean mucho más conformistas que las generaciones anteriores, aquello que los freudianos llamarían «contra-inversión». En el caso del 68, esto se dio, justamente, por el hecho de que no hubo una repercusión de esas transformaciones en el conjunto de las estructuras.

Los puntos de singularidad, los procesos de singularización son las propias raíces productivas de la subjetividad en su pluralidad.



Hay siempre algo de precario, de frágil en los procesos de singularización. Están siempre corriendo el riesgo de ser recuperados, tanto por una institucionalización, como por un devenir-pequeño grupo. Puede ocurrir que un proceso de singularización pueda tener una perspectiva activa a nivel del agenciamiento y, simultáneamente, a ese mismo nivel, encerrarse en un gueto.



Imaginemos unos grupos minoritarios que tengan un discurso completamente esclerotizado y un modo de funcionamiento de pequeño grupo tradicional y, al mismo tiempo, se encuentren en posición de desempeñar secuencias de revolución molecular —debido al conjunto de dinámicas de los procesos de mutación social y económica. Lo que puede estar en juego, en una circunstancia de ese tipo, es una problemática procesual, que acarrea mutaciones en el campo social inconsciente, más allá de los discursos de los grupos que estemos considerando. Por lo tanto, para dar cuenta de fenómenos de ese tipo sería preciso redefinir el concepto de inconsciente. Encarar lo que está en juego en esos grupos minoritarios de esa forma es totalmente contrario a la idea de que sean misioneros, portadores de no sé que verdad redentora. En todo caso, lo que digo no tiene nada que ver con ese tipo de enfoque.



[Entrevista de Pepe Escobar para el «*Folhetim*», *Folha* de São Paulo, 5 de septiembre de 1982].

Pepe Escobar. ¿La vida puede ser inventada cuando todas las imágenes son producidas de antemano?

Guattari. Sí, vea el ejemplo de los químicos. Ellos trabajan con el mismo material todos los días: carbono e hidrógeno. Es como la situación de un pintor que compra sus tintas en el mismo comercio. Lo que interesa es lo que va a hacer con ellas. Lo principal es liberarse de esa redundancia, de la serialidad, de la producción en serie de la subjetividad, liberarse de tener que volver permanentemente al mismo punto.

Lo que creo interesante en los grupos punk es que parecen ser absolutamente prisioneros de los medios de expresión dominantes. Usan material fabricado por la gran industria de los medios de comunicación de masas (instrumentos difundidos por centenas de millares de ejemplares sobre el conjunto del planeta), más allá de ser totalmente dependientes de los sistemas comerciales para grabar discos o dar conciertos. Esa dependencia se extiende hasta los locales donde pueden ensayar: en París les cuesta encontrar un local, y cuando lo encuentran los vecinos los denuncian y terminan siendo expulsados por la policía. No sé si aquí ocurre lo mismo. Más allá de eso, los punks son tributarios, inconscientemente, de los sistemas de expresión dominantes: sus temas son los temas de la música comercial, sus líneas melódicas son reproducción de las que están en todas partes. Está claro que ellos están contaminados por las imágenes del cine y de la televisión, incorporaron cierta representación del *star-system*, del «vedetismo», todo un ideal del ego. Eso, sin mencionar las relaciones falocráticas, que hacen que la música rock y punk no se constituya en un campo de acción posible para las mujeres.

Si considerásemos todos esos elementos juntos, diremos que se trata de un empresa completamente recuperada, que se encuentra en estado de implosión y que corre el riesgo de caer en microfascismos. No obstante, a pesar de todo ese carácter heterogéneo y serial de sus componentes (donde todo parece haber sido tomado prestado de los sistemas opresivos dominantes), tales componentes pueden constituirse en elementos de un proceso de singularización. Centenares de grupos viven, encarnan su deseo en empresas colectivas como el rock y el punk, que pueden tener para ellos una importancia absolutamente vital. A pesar de propagar elementos de significación de la ideología dominante, y a pesar de ser prisioneros de numerosos sistemas de modelización, expresan —en un cierto nivel inconsciente, aunque tendríamos que estar de acuerdo sobre el sentido que le asignamos a ese término— aquello que llamo «vector de revolución molecular», lo cual puede subvertir la modelización de la subjetividad.



Cuando un niño de dos años intenta organizar su mundo, construir su propia manera de percibir las relaciones sociales, se apropia de las relaciones con los otros niños y con los adultos, y participa así, a su manera, de la resistencia molecular. ¿Pero qué es lo que encuentra? Una función de equipamiento subjetivo compuesta por la televisión, la familia, los sistemas escolares. Por lo tanto, la micropolítica de ese niño involucra a las personas que están en una posición de modelización con respecto a él.

Es posible subvertir esa posición. Las personas que experimentaron con seriedad otros métodos educativos saben muy bien que se puede desmontar esa mecánica infernal. Toda esa riqueza de sensibilidad y de expresión propia del niño puede ser relativamente preservada con otro tipo de abordaje.



Creo realmente que organizaciones como los partidos o los sindicatos pueden ser terrenos de ejercicio de la función de autonomía. Hay también otros terrenos, microscópicos: las relaciones de la vida cotidiana en un barrio, en una comunidad, en una escuela, en un grupo que hace teatro o que produce una radio libre; o, incluso, las relaciones entre militantes de cualquier especie, entre hombres y mujeres, entre razas o entre generaciones.

Por lo tanto: ¿que viene a ser esa «función de autonomía», que puede reunir tantos niveles diferentes de la vida social? Yo no la definiría como algo que parte de un programa o de una axiomática general, sino como algo que se expresa en un nivel micropolítico —de forma más exacta, el de la producción de subjetividad.



Un proceso de singularización de la subjetividad puede ganar una inmensa importancia, como en el caso de un gran poeta, un gran músico o un gran pintor, que, con sus visiones singulares de la escritura, de la música o de la pintura, pueden desencadenar una mutación en los sistemas colectivos de escucha y de visión. No estoy queriendo decir con eso que cualquier niño no adaptado o cualquier persona clasificada como esquizofrénica sea automáticamente un gran artista o un gran revolucionario.



El modo en el que las formas actuales de lucha están siendo experimentadas implica precariedad, momentos altos y bajos, cosas mediocres y cosas geniales. Es como un laboratorio donde, con una dialéctica compleja de ensayo y error, se está forjando un nuevo tipo de lucha. Ejemplos de eso son lo que los italianos vivieron en sus diferentes experiencias de autonomía, la organización completamente original que los polacos están experimentando en el movimiento Solidaridad, o incluso lo que los brasileños están viviendo probablemente en este momento con las actividades del PT, las minorías, etc.

❖❖❖

[Entrevista a Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, 31/08/1982)].

SONIA GOLDFEDER ¿Usted puede dar ejemplos de dónde se está dando actualmente aquello que llama revolución molecular?

GUATTARI. Polonia es hoy un país que atraviesa una total transformación subjetiva. Existe un rechazo, un desprecio por el modo de funcionamiento del país, que forma parte de la sensibilidad, del inconsciente, de los fantasmas y que se percibe en el propio hecho de los chistes que se cuentan. Recuerdo uno que es la historia de tres perros: uno belga, uno ruso y otro polaco. El perro belga dice: «mí país es grandioso, con sólo ladrar te traen un filete». Entonces, el cachorro polaco pregunta: «¿Pero, qué es un filete?»; y el perro ruso, seguidamente: «¿Qué es ladrar?» Al mismo tiempo que cambiaban hasta su sentido del humor, los polacos organizaron un movimiento de lucha que llamaron «sindicato». Es obvio que no se trata de un sindicato, Jaruzelski tiene razón. ¿Por qué? Porque, al mismo tiempo que se trata de un movimiento que quiere cambiar la sociedad, un tipo de partido que representa la sociedad, es también una manera de organizar la vida cotidiana, y esto se manifiesta incluso en las formas de lucha de Solidaridad? contra la represión. Reproducen libros, discuten, hay todo un metabolismo de lo que esta ocurriendo entre los estudiantes, los trabajadores, los intelectuales. Todo esto es completamente nuevo. Se trata de algo que evidentemente asume los tres niveles de la revolución molecular: el nivel infrapersonal, la manera en la que se viven la relaciones sociales y la presencia de relaciones entre fuerzas políticas. Esto es lo que les da esa potencia fantástica, pues no sólo hay diez millones de personas en Solidaridad, sino toda una población. Incluso han reinventado el catolicismo. La vieja Iglesia, el episcopado, continúa existiendo, pero, al lado de ella, han inventado un tipo de catolicismo que no es una verdadera religión. La revolución molecular es el despuntar de esa noción de deseo, tanto a nivel microscópico como a escala social. Una vez que se encendió la mecha, dijeron: «¡Basta! ¡Se acabó! ¡No aguantamos más!»

Nosotros creímos durante mucho tiempo que la historia estaba hecha por los partidos, por los líderes, por los grandes movimientos sociales y económicos. Hoy, percibimos que está también hecha por ese tipo de onda molecular. Si no tomamos eso en consideración, nos quedamos al margen de los acontecimientos. En Irán, estoy de acuerdo, se está dando una lucha atroz contra ese tipo de fascistas comandados por Jomeini. Pero eso no impide que se esté dando un componente de mutación subjetiva fantástico. El surgimiento de una serie de fenómenos religiosos une a todo un pueblo contra el opresor.

Las personas fueron a la muerte por millares porque se ha habido una explosión, una revolución subjetiva. Todo eso se ha institucionalizado bajo Jomeini y aun así no se ha acabado. Todo el mundo árabe musulmán rechaza la subjetividad capitalística. Eso no quiere decir que sean progresistas; quiere decir, sí, que la supremacía de la producción capitalística en la historia no es tan evidente. La verdadera revolución social pasa por la capacidad de articularse, de dejar que el proceso de singularización se afirme.



En Alemania Federal —en Berlín, Frankfurt, Hamburgo, en las principales ciudades— hay sectores alternativos muy desarrollados y estructurados. Se está dando una reapropiación de la vida cotidiana altamente elaborada.



El objetivo de la producción de subjetividad capitalística es reducir todo a tábula rasa. Pero eso no siempre es posible, aun en los países capitalistas «desarrollados». Lo que caracteriza la vida política en Francia, por ejemplo, es el desarrollo de formas de subjetividad colectivas que el capitalismo juzgaba totalmente superadas. Me refiero a luchas como las del pueblo bretón, el vasco, el corso, pero también a la lucha de una inmensa masa de la juventud que se resiste terminantemente a integrarse en el proceso de producción económica y cultural dominante, en las organizaciones dominantes, incluidas las comunistas y las socialistas.



En Brasil, a pesar de que el país está comprometido con un proceso capitalístico y de que está en vías de convertirse en una gran potencia, hay inmensas zonas de población «no-garantizada» que escapan a ese tipo de encasillamiento, a ese tipo de producción de subjetividad, y eso es muy importante.



[Mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (São Paulo, 03/09/1982)].

Laymert Garcia dos Santos. Nosotros no podemos pensar el papel de los medios de comunicación en Brasil con las mismas categorías con las que los teóricos de los países industrializados piensan el problema. Por una razón muy simple: estas categorías no se aplican aquí de la misma manera.

En los EEUU y en Europa, el punto de partida es una pregunta doble: por un lado, lo que los medios producen para la masa de inidviduos, descodificados,[1] esa categoría denominada «trabajador libre»; por otro lado, lo que el trabajador libre *produce* a partir de esa producción, o sea, lo que *fabrica* con los enunciados, las imágenes que lo bombardean todo el tiempo. El terreno en el cual se mueve la reflexión siempre plantea como requisito básico al trabajador libre, que se constituye en uno de los dos elementos fundamentales del capitalismo —el otro, evidentemente, es el capital.

Decir «trabajador libre» ya es decir lo fundamental para la actuación de los medios. Pues, como afirma el teórico alemán Hans Magnus Enzensberger, la industrialización del espíritu supone cuatro condiciones:

- Un pre-requisito filosófico: el racionalismo.
- Un pre-requisito político: la proclamación de los derechos humanos, particularmente la igualdad y la libertad.
- Un pre-requisito económico: la acumulación de capital.
- Un pre-requisito tecnológico: la industrialización.

Por lo tanto, para que los medios puedan actuar es preciso que exista el trabajador libre, ese individuo despersonalizado, ese individuo que, desde el punto de vista del sistema capitalista, sólo cuenta como fuerza de trabajo, aunque todo el tiempo diga: «yo, yo, yo». Todo pasa como si el capitalismo por un lado

---

1 Del original *décodés*, que había optado traducir por «decodificados» en la selección de textos de Guattari que organicé y publiqué en 1981: Rolnik, Suely (org), *Revolução Molecular. Pulsações Políticas do Desejo*. Sao Paulo, Brasiliense, 1981, 3ª ed. 1987. Para la presente traducción decidí sustituir «decodificado» por el neologismo «descodificado» ya que resalta el sentido atribuido al término en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Los autores no se refieren a décodé en tanto «código analizado», comprendido, traducido a otro código (su sentido usual), sino en tanto «código descompuesto (de sistema semiótico, de flujo social o material)» (cf. al respecto «código» y «sobrecodificación» en Anotaciones sobre algunos conceptos en la parte final de este libro).

A pesar de que Deleuze y Guattari usan el término *décoder*, tanto para el verbo como para el sustantivo, también crearon un neologismo, *décodification* (el sustantivo derivado de *décoder* es *décodage*). Pero tanto el portugués como el español, en este caso, facilitan la creación de un neologismo también para el verbo. Explico: en francés los prefijos «de» y «des» tienen un mismo sentido, variando su uso sólo en función de preceder vocal o consonante. Por esa razón el uso de descodage no sólo sería inútil pues no añade el sentido que se pretende, sino también incorrecto. Como en portugués y español es posible usar «des» antes de consonante, pues la elección de prefijo tiene por criterio el sentido y no el tipo de letra que precede. Y en cuanto al sentido, los prefijos «des» y «de» se diferencian: «des» significa «transformación, negación», sentidos adecuados para el uso que aquí nos interesa, en tanto que «de» significa «movimiento de arriba para abajo, origen, precedencia», lo que torna su uso, en este caso, inadecuado. Por lo tanto la opción por «descodificación» en no sólo posible, sino también más próxima al sentido atribuido por lo autores a *décodification*.

despersonalizase y, simultáneamente, propusiese modelos forjados a partir de la igualdad abstracta para llenar el agujero, la inexistencia de personas para que el sujeto, semiotizado por los modelos, pueda decir «mi yo».

En ese proceso es en el que trabajan los medios de comunicación. Los medios constituyen una especie de muro de lenguaje que propone ininterrumpidamente, modelos de imágenes a través de los cuales el receptor pueda conformarse —imágenes de unidad, imágenes de racionalidad, imágenes de legitimidad, imágenes de justicia, imágenes de belleza, imágenes de cientificidad. Los medios de comunicación hablan por y para los individuos.

En los países capitalistas avanzados ese proceso de individuación — despersonalización y re-personalización— es bastante sofisticado y de esto Guattari habla infinitamente mejor que yo. Pero me parece que en Brasil las cosas no se dan exactamente de la misma manera. Aquí, un capitalismo tremendamente moderno se conjuga con formas precapitalistas y hasta anticapitalistas, que el mismo movimiento del modo de producción se encarga de conservar, de actualizar y de crear. Nada mejor para ejemplificar lo que es Brasil que esas máquinas públicas automáticas para tomar fotografías. En Europa y en EEUU esas máquinas son automáticas. El individuo llega con la moneda del país, acomoda la silla, se sienta, pone la moneda, toma la fotografía, la máquina hace todo y él se va poco después. En Brasil, hay una persona que arregla la cara de la gente, acomoda el banco, vende la moneda a la gente y después de que la máquina hizo todo, toma la tira de fotos, las seca, toma del bolso una tijerita, corta y pone las fotos en un paquetito. Creo que Brasil es esa asociación, esa conjunción. Podríamos disponer de mil ejemplos, pero éste dice bien lo que es.

Esta conjunción de formas súper modernas con arcaísmos increíbles está en todas partes en las grandes ciudades brasileñas. Pero no está sólo fuera, está sobre todo dentro de la cabeza. El comportamiento y el lenguaje lo revelan muy bien. Pienso, por ejemplo, en un enunciado tan corriente en la vida brasileña como el famoso: «¿Usted sabe con quién está hablando?» El análisis que Roberto Da Matta hace de esa frase muestra en qué medida la noción de individuo es peyorativa en Brasil, pues «¿Usted sabe con quién está hablando?» revela lo inverso de lo que dice la frase norteamericana «¿Quién piensa que es usted?» (*Who do you think you are?*), o el enunciado francés «¿Usted por quién se toma?» (*Pour qui tu te prends?*). En los dos últimos casos, la pregunta indica que la regla fundamental es la igualdad, que todos tienen los mismos derechos, y que por lo tanto aquel que piensa que es superior debe abdicar de su pretensión. En el caso de «¿Usted sabe con quién está hablando?» se da lo contrario: la frase coloca a quien la usa en una posición superior, instaurando inmediatamente la jerarquía y la desigualdad social. En Brasil la persona parece ser más importante que el individuo; ser individuo es un estigma, es ser anónimo, es ser un «don nadie».

La frase «¿Usted sabe con quién está hablando?» permite precisamente el pasaje del individuo a la persona, esto es, del terreno de la impersonalidad de las relaciones capitalistas al sistema jerárquico y autoritario de las relaciones personales, al territorio del favor, de la consideración, del respeto, del prestigio, con sus figurones, sus personas importantes, sus padrinos, sus recomendaciones. En ese sentido, lo que convierte a alguien *persona*, lo que le da identidad social no es sólo el criterio económico, sino también, y sobre todo, las relaciones personales. Una persona es alguien que *calcula,* como revela el dicho: «Puedes conocer a un hombre por los zapatos que lleva puestos». Y entre aquellos que se conocen, no se pregunta «¿Usted sabe con quién está hablando?», pues todo el mundo ya conoce su lugar.

Así en Brasil conviven y se conjugan en un mismo drama dos mundos: el mundo de las *personas*, donde todos son «gente», por encima de la ley, de una o de otra manera, es el mundo de las relaciones sociales personalizadas que posee un código altamente elaborado. Por supuesto, quien desconoce ese código corre el riesgo de ser inferiorizado, corre el riesgo de ser puesto en su «debido lugar» al recibir un «¿Usted sabe con quién está hablando?» Por otro lado, existe el mundo de los *individuos*, impersonal, regido por la ley igualitaria y universalizante. Como afirma Roberto Da Matta: «Las leyes sólo se aplican a los individuos y nunca a las personas».

La hipótesis de trabajo que me gustaría discutir aquí es la siguiente: parece que en Brasil los medios de comunicación no trabajan exactamente con los mismos presupuestos que sus congéneres de los países capitalistas avanzados. Es decir, no trabajan con la hipótesis de una sociedad donde predominan las nociones de igualdad, de universalidad y de individuo, un individuo que es simultáneamente despersonalizado y al ser repersonalizado, modelizado. Aquí, desde el punto de vista de los medios de comunicación, no se trata de modelizar, porque ni siquiera se reconoce que el capitalismo trabaja con la despersonalización-repersonalización. Los medios no forjan modelos para que los individuos puedan decir «mi yo», porque el individuo no cuenta.

Los medios de comunicación hablan del mundo de las personas, que ellos transforman incluso en superpersonas. En el periódico, en la radio, en la televisión, en las revistas, el individuo sólo aparece en el registro policial, cuando se personaliza a través de la violencia. O en el Carnaval, cuando se convierte en personaje de un hecho de la historia nacional. O incluso en el misticismo o en el fútbol, cuando se destaca por sus dones o poderes superiores. Aquí, los medios apenas pretenden exhibir y reforzar el mundo de las personas, espectacularizarlo, volverlo aun más brillante y glamuroso, aumentar la separación. O, incluso, en los programas llamados «populares», del estilo *Povo na TV* o *Gil Gomes,* denunciar y reprimir por anticipado a quien quisiera infringir el código social, intentar *a cualquier precio* pasar de individuo a persona.

Sin embargo, no por eso la modelización deja de operar. Al contrario, parece que el impacto de los medios, y particularmente de la TV, es mayor. La empatía parece ser mucho más fuerte porque las personas se reconocen en las imágenes presentadas, en la misma medida en que los individuos tienen la posibilidad, al menos imaginariamente, de transformarse en personas. Tal vez sea éste el sentido de la foto publicada en la *Folha* hace dos días, donde se veía a dos mujeres indigentes en su «sala de estar» instalada en una plaza del Bom Retiro. Debajo del árbol, sobre una mesita el televisor que no funciona…

Para terminar, un movimiento que pretenda enfrentar el problema de la dominación en Brasil tal vez tenga que actuar en dos frentes: por un lado, tendrá que hacer la crítica del individuo, de esa abstracción que es el trabajador libre, presupuesto básico de la sociedad capitalista; pero, también, tendrá que deshacer, desinvestir el código de las relaciones personales, el código jerarquizante y autoritario manifiesto en el «¿Usted sabe con quién está hablando?» Es lo que hacen por ejemplo, en el ámbito de la cultura, las canciones de Luís Melodia o las películas de Julinho Bressane.

Otro ejemplo de lo que estoy diciendo se encuentra en el discurso de Lula en el debate televisivo con los otros candidatos. Constato que las palabras de Lula no proceden del mismo registro que el discurso de los otros candidatos, que es un discurso de personas. El habla de él mismo, es acción, en tanto que lo de los otros es representación. Cuando Lula responde, de repente el tono cambia, la dicción es otra, el comportamiento también —todo es diferente. El habla es movimiento, es segmento de un movimiento mucho más amplio. Por eso mismo es inimitable. Leyendo la transcripción del debate, constato que Montoro retoma varios de los enunciados de Lula. Pero los retoma sólo en el plano de la expresión, para incrustarlos dentro de su propio discurso —en un proceso que los diluye completamente. Tal vez sea esa la razón por la cual sentimos que se abre un foso: por un lado Lula, con el discurso singularizado de un movimiento; por el otro, el discurso representativo de los candidatos-personas.

PREGUNTA. Usted dice que Lula es acción, desempeño y también un nuevo modo de *ser*. Eso lleva a pensar que habría una dinámica donde las personas están siendo cada vez más «desempeño», esto es, cada vez están más dispuestas a ir a la calle e imponer su individualidad. ¿Pero eso se corresponde con algo nuevo que está surgiendo y de lo cual Lula sería portavoz o es un mero formalismo?

LAYMERT G. DOS SANTOS. Usted plantea la cosa en términos de alternativa: o es formalismo o una nueva manera de ser. No me parece que sea formalismo, pero no soy yo quien va a juzgar esto. Por otro lado, no me parece tampoco que Lula sea una nueva manera de ser, que sea acción, movimiento. No

fue eso lo que resalté, pero sí que Lula es un segmento de movimiento. Incluso la fuerza, el impacto de su discurso está exactamente en el hecho de no ser un discurso de sí mismo (discurso de «persona»), pero, sí, una palabra-acción, palabra que viene del movimiento, del cual Lula es un segmento importante y no su portavoz. Él es sólo un elemento que amplía esa otra habla, el habla del movimiento.

En este sentido, yo diría que ese movimiento por el cual Lula es conducido y en el cual interfiere; ese movimiento es una nueva manera de ser. No estoy de acuerdo con usted en que esa nueva manera de ser implique imponer la individualidad. Me parece que Lula percibió muy bien aquello a lo que me referí: es necesario luchar en dos frentes. Si hay alguien que sabe lo que es un individuo abstracto, ese alguien es quien trabaja en una fábrica, y Lula es uno de esos. Y, al mismo tiempo, Lula tiene ese otro componente, muchas veces ausente en otros tipos de liderazgo, una suerte de desapego en relación con tal o cual código de relaciones personales, de jerarquía social. Digamos que Lula no tiene el debido respeto que las personas exigen y es justamente porque no tiene ese debido respeto, por lo que no busca modular su discurso en función del interlocutor. La singularidad viene exactamente de eso: Lula es alguien que hace la crítica del proceso que nos convierte en individuos abstractos y, al mismo tiempo, la crítica de ese código de ser «persona» en Brasil.

Pero Lula es sólo un ejemplo. Podríamos tomar los ejemplos que cité: la música de Luís Melodia o las películas de Julinho Bressane que muestran exactamente cómo los marginales, los vagabundos cariocas, las personas que viven en la Estación, desinvisten los dos códigos al mismo tiempo y, al hacerlo, producen una habla nueva, un habla diferente.



[Mesa redonda en el ICBA (Salvador, 14/09/1982)].

MARCUS DO RIO. En los movimientos juveniles, una de las cosas que me parecen fundamentales es el *descubrimiento del uso político del humor*. Creo que los movimientos políticos juveniles, a partir de la década de 1960 y hasta hoy, han descubierto el potencial extremadamente subversivo contenido en el humor. Sin embargo, no veo eso de forma alguna, ni en Lula, ni en el liderazgo del PT. Nunca vi una sola foto de Lula riendo y cuando los candidatos del PT hablan, realmente quedo deprimido; en el discurso de ellos el humor está totalmente desterrado.



¿Rompe-rompe: señal de un proceso de singularización?

Suely Rolnik.

El «rompe-rompe» con el cual convivimos en Brasil durante algunos meses en 1983, es el tipo de fenómeno que se presta a una lectura como proceso de singularización, con su potencial disruptor pero también con sus promesas seductoras, con sus peligros.

Todos recordamos aquellos momentos en los que, súbitamente, hordas de población irrumpieron en las calles de los grandes centros urbanos, invadiendo, saqueando, derrumbando todo lo que veían por delante. Llamaba especialmente la atención el hecho de que en el comienzo se robaba sólo comida, pero muy rápidamente se había pasado a otra etapa, en la cual se robaba cualquier cosa, a veces ni siquiera para el consumo, sino sólo por el sabor de desinvestir el código dominante que proporcionaba el acceso gratuito a los objetos.

En cierto momento, como era de esperar, las ciudades aterrorizadas respondieron rápidamente, cerrando sus puertas. En los diarios, radios y televisiones desfilaban afligidísimos técnicos y científicos, legos y especialistas, ateos y religiosos, civiles y militares, intelectuales y empresarios, políticos de izquierda, de centro y de derecha. Todos repetían un mismo refrán: «Que los desempleados se manifiesten exigiendo empleo, vaya y pase, nada más justo y honesto; que los desempleados y subempleados tengan la osadía de robar comida y ropa, hasta se podría llegar a entender, después de todo la comunidad les debe al menos el alimento y el amparo; no podemos dejar que nuestros trabajadores mueran en la miseria. Sin embargo, robar joyas, bombones o aparatos de música ya es disturbio. Éstos, ciertamente, están siendo liderados por bandidos o agitadores profesionales (fascistas, según la izquierda; comunistas, según la derecha). Y, si así fuera, no podemos bajo ninguna hipótesis dejar impunes tales comportamientos».

De hecho, había algunos que sólo se atrevían a tomar ropa y alimento (para trabajar). Y, también de hecho, no eran ésos los verdaderos agitadores, los portadores del «rompe-rompe», a pesar de la importancia y de la legitimidad de su lucha. El efecto disruptor estaba en el gesto, hecho de humor y violencia, que quebraba cierta concepción de la relación entre trabajo y ocio; que quebraba el criterio de rendimiento como principio de la organización del tiempo y del espacio; que quebraba el principio de la propiedad privada de los medios de producción y de consumo —un gesto que faltaba el respeto a esa vida reducida a los valores jerárquicamente organizados según equivalentes generales, y que desinvestía, de forma ostentosa, a ese hombre reducido a la condición de soporte neutro de valores disociados de su experiencia sensible.

Y más allá de todas estas rupturas, allí también se quebrantaba cierta concepción de la lucha política que la reduce al enfrentamiento polarizado entre interlocutores reconocidos y autorizados por una máquina estatal. El efecto disruptor estaba sobre todo en la ruptura de esa posición dependiente, infantilizada y reivindicativa en relación con el Estado, en este «destete» del Estado como proveedor universal, interlocutor privilegiado, traductor juramentado de todos los deseos. En la confusión del «rompe-rompe» lo que parecía romperse era fundamentalmente el modo de producción de la subjetividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Pero si en ese fenómeno hay una audaz afirmación de la vida, una creación de nuevos agenciamientos sociales, señales de un proceso de singularización que se prepara, por otro lado es también portador de un peligro: tomar la disolución como finalidad, en lugar de ser sólo la vía necesaria para la creación. No ha sido la primera vez que sucumbimos a la fascinación de la destrucción, llevada hasta sus últimas consecuencias, frente a la violencia cometida contra la vida en el mundo en el que vivimos. No ha sido la primera vez que decimos: «Si es para vivir así, tan precariamente, mejor ser autores de nuestra propia muerte». Ese peligro es el que Guattari llama «microfascismo».

Pero no fue este peligro el que tanto asustó a gran parte de la población. No es de ese susto del que se hicieron eco los comentarios. Lo insoportable era disolverse y no el peligro de transformarse en finalidad. Lo insoportable era el peligro de ruptura de los principales engranajes de la sociedad en la que vivimos. Para aquellos que así encararon esos acontecimientos, los cambios sólo son concebibles en el plano molar, el plano de las formas y sus representaciones, mientras que todo y cualquier cambio de textura molecular es invariablemente vivido como portador de un peligro de violencia y caos. Se confunde la preservación de la textura de determinado orden social con la preservación *del orden social* en tanto tal, sea cual fuere su naturaleza; e, implícitamente, se confunde la preservación de la textura de un determinado mundo psíquico con la preservación *del mundo psíquico* en tanto tal. En otras palabras, lo que se confunde en este caso es la preservación de una determinada figura del sí mismo, con la preservación de su supuesta esencia. Desde este punto de vista, era mucho más violento y angustiante aquello de lo que era portador el rompe-rompe que padecer el saqueo de la propiedad. *El miedo a perder casas y cosas no es nada frente al terror de perderse a sí mismo.*

Es, probablemente, un miedo de esa naturaleza el que hizo que el entonces gobierno del Estado de São Paulo ocupase las calles de la ciudad con las fuerzas de la ley y delimitase un espacio para el movimiento. El movimiento, que afirmativo y autónomo agitaba rebeldemente la ciudad, volvía ahora a hacer fila para expresar sus reivindicaciones al Estado y al

Capital, civilizadamente. Sobrecodificado, estaba entonces bajo control. La ruptura de la posición reivindicativa había conseguido éxito. La crueldad de la vida, su ineluctable violencia que disuelve mundos y exige la construcción de otros, había sido temporalmente silenciada: la violencia contra la vida, propia de la subjetividad capitalística, había reconquistado decididamente su espacio y su poder.

Dos miedos, dos medidas. Unos, muchos, desprovistos de recursos para lidiar con la crueldad de la vida, que se ejerce casi cotidianamente, no se equipan para vivir los cambios y temen cualquier tipo de ruptura. Temen la crueldad con la que la vida se rebela contra todo aquello que la confina. Ese miedo es cobardía. Fueron ésos los que, unidos (como casi siempre, en mayoría), se dispusieron a poner fin al rompe-rompe, costase lo que costase, de la misma forma que se resistirían a cualquier señal de singularización. Otros, pocos, reconocieron en la ruptura el potencial creador, y si temían algo, era exactamente que ese potencial se perdiese: que fuese simplemente denegado, por ejemplo a través de la reducción del movimiento a su dimensión macropolítica; o peor aun, que se perdiese en una pura destructividad por no conseguir encontrar vías de articulación, modos de vida que encarnasen la consistencia del proceso que allí se experimentaba. De cualquier manera, en ese caso lo que se teme no es la crueldad de la vida sino la violencia contra ella. Ese tipo de miedo, por lo tanto, es señal de vida. Los que lo sienten, aunque aprensivos, acogieron el rompe-rompe con silenciosa alegría, en complicidad con un posible proceso de singularización que allí se anunciaba.

En ocasión de ese rompe-rompe, escribí a Guattari comentando lo que estaba ocurriendo. He aquí lo que me respondió: «Al respecto de las "hordas salvajes" de las que hablas en tu última carta, tengo la intuición de que ese tipo de fenómeno anuncia a largo plazo la reconstitución de un nuevo tipo de movimiento "autónomo-comunista-anarquista" —nada de eso en particular, todo eso al mismo tiempo. Toni Negri y yo estamos escribiendo una suerte de "manifiesto" al respecto»[2] (Carta de 27/05/1983).



[Mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (São Paulo, 03/09/1982)].

JOSÉ MIGUEL WISNIK Me gustaría mencionar dos cosas que, para mí, representan algunas singularidades de la situación brasileña con respecto a la europea. Una primera es el hecho de que en Brasil existe hoy, creo, un

---

2 *Les nouveaux espaces de liberté*. Paris, Dominique Bedou, 1985 [ed. en castellano: Las verdades nómadas, Madrid, Ediciones Akal, 1999]. [*N. del Ed.*]

proceso de proliferación molecular, salvaje —en el sentido de que es un proceso en cierto modo fuera del control policial y fuera del control explicativo. Me refiero a la emergencia, por todas partes, y en cualquier momento, de formas de violencia que se expresan de las más diferentes maneras, fundamentalmente por medio del asalto. El asalto a mano armada, tal y como prolifera por todas partes, me parece que corresponde a una forma específica, molecular, de respuesta gestual, significativa del juego de fuerzas en Brasil. Al mismo tiempo que nosotros vemos o convivimos con la proximidad del asalto en todas partes, también convivimos con formas de violencia que no tienen por finalidad simplemente apropiarse de un objeto ajeno, sino que se expresan también como acto simbólico. Un ejemplo es lo que sucedió el año pasado aquí en São Paulo, cerca de ese gran complejo industrial del ABC: grupos de favelados iban hasta los puentes peatonales (los puentes de la Via Anchieta y De los Inmigrantes) y tiraban adoquines a los coches que pasaban. Eran bloques de granito, en algunos casos mortíferos y que de algún modo aparecían como señal: no estarían allí como parte de un asalto clásico, pero sí como forma de ocio, como pasatiempo de fin de semana, o sea como «cultura». Hay una contigüidad espantosa entre aquel complejo industrial, que produce los automóviles y ese tipo de comportamiento, ese modo de actuación sobre esa maquinaria automovilística en acción —que sería una especie de respuesta.

Esa proliferación de formas moleculares destructivas —poco sujetas a un control policial, o a un control teórico que explique el significado de esos gestos y que pretenda canalizarlos— es diferente, en cierto modo, de los movimientos de minoría, que procuran expresar el deseo bajo una forma de lenguaje político común. ¿Cómo pensar esa diferencia? ¿Qué consecuencias políticas extraer de ellas?

Por otro lado, en Brasil, la cuestión de la pertinencia del deseo como producción colectiva, me parece que ha sido trabajada y elaborada por varias manifestaciones del arte y de la música popular antes de que propiamente fueran discutidas en el campo de los pensadores, de la universidad, de los políticos; de ahí la avanzada posición en la que se encuentra esa discusión hoy en Brasil. La música popular, en cierto modo, coloca la cuestión del deseo en múltiples formas no sólo de expresión verbal sino de expresión gestual y corporal. Y esto, con una capacidad de penetración que crea una situación nueva, una situación singular: la posibilidad (ambivalente también) de discutir, de colocarse y de elaborar esa cuestión molecular dentro de la llamada industria cultural. Hay una canción de Caetano Veloso que se llama *Él me dio un beso en la boca*, que es en cierto modo una condensación o una variación de la discusión filosófica que se encuentra en el *Anti edipo*. Creo que, en Brasil, esa teoría puede tener más diálogo con ese tipo de canción que con los ensayos escritos. Esta cuestión se expresa muchas veces

poéticamente, de una forma irreductible, en la música y en la danza. Aun más, la música popular brasileña coloca ese problema a partir de otras fuentes (por ejemplo, las fuerzas y flujos de la música negra), a partir de otras matrices, distantes de la matriz europea que produce esa teoría. En esas otras matrices, la cuestión no es sólo planteada a partir de un pensamiento en cierto modo racionalista y heredero de la Ilustración, tal y como es el pensamiento europeo, sino también a partir de otras matrices —afectivas, corporales y religiosas— que, de alguna forma, proyectan ese problema sobre otros planos. En función de eso, para finalizar me gustaría preguntar a Guattari lo siguiente, pidiendo que él tome estas preguntas como «un beso en la boca»: ¿cuáles son sus dioses? ¿Cómo son ellos? ¿Son sus dioses la «superficie iridiscente de la bola ahuecada» o son «como cabezas de bebé sin gorro»?

GUATTARI. En Brasil, en este momento, la invención de modos de expresión semiótica de diferentes naturalezas, evocados por todos en este debate, constituye de alguna manera una suerte de reserva posible de expresividad de medios totalmente imprevistos, inesperados, para luchar contra todas las lenguas burocratizadas, endurecidas. Sobre la intervención de José Miguel Wisnik, yo diría que la manera de evitar expresiones mortíferas del deseo (como esa de lanzar adoquines como distracción de fin de semana), la manera de evitar el riesgo de acumulación de microfascismo, el riesgo de desarrollo de cánceres fascistas, no consiste evidentemente en crear sistemas de control y de sobrecodificación. Consiste en instaurar dispositivos que articulen modos de expresión disidentes a los modos de expresión dominantes, dándoles cierto poder en las relaciones de fuerza reales. Al revés que en una especie de rollo compresor fascista, tendríamos la creación de modos de conexión y de articulación rizomáticas. Tendríamos también la profundización de procesos en su singularización, sin que, por eso, se volviesen impotentes en las relaciones de fuerza reales.

En cuanto a la cuestión de quiénes son mis dioses, me permitiría decir que son los dioses milagrosos, que recuerdan un poco a las divinidades del presidente Schreber, pero también y tal vez de una manera más histórica, más real —mis dioses son contextos de lucha social y de transformación, como este que se está dando en Brasil en este momento.

7. En busca de identidad

¿Lo que organiza un comportamiento, una relación social, un sistema de producción es el hecho de que está circunscrito a una identidad? ¿O es tener, pegada, una etiqueta? ¿O que se ejerza bajo leyes prefijadas por un reglamento? ¿Será que la relación fundadora del yo, aquello que nos da el sentimiento

de ser nosotros mismos, está en nuestra obediencia al código de una microsociedad o a las leyes de una sociedad? ¿O en la referencia a una ideología religiosa, política o a cualquier otra? ¿Es eso lo que nos permite vivir, no sólo en el sentido de poder respetarnos, sino también, y sobre todo, de poder tener relaciones creativas? ¿Es eso lo que permite organizar la división del trabajo? ¿Es eso lo que permite producir, tanto en el campo material, como en lo subjetivo, las condiciones de una vida colectiva y, al mismo tiempo, las condiciones de desarrollar una vida por nosotros mismos (aquello que llamo proceso de singularización)?

Es exactamente ese tipo de problemas los que, para mí, son muy mal planteados cuando pensamos en esos términos —en los términos de una identidad, en los términos del poder que tiene el ego de controlar las fuerzas pulsionales del inconsciente bajo el dominio del superego, de la ley, de todos los sistemas de control social. Pienso que, por el contrario, la manera en la que el yo, los individuos, los grupos sociales son modelados por los sistemas capitalísticos contemporáneos es mucho más portadora del desorden y de entropía que los sistemas de sensibilidad (aquello que llamo modos de semiotización prepersonales), sistemas que pueden desarrollarse en una dirección que apunta hacia la rebeldía frente a la dominación de las estructuras de identidad.



Lo que es producido por la subjetividad capitalística, lo que nos llega a través de los medios de comunicación, de la familia, de todos los equipamientos que nos rodean, casi no son ideas; no son la transmisión de significaciones a través de enunciados significantes; ni modelos de identidad o identificaciones con polos maternos, paternos, etc. Son, esencialmente, sistemas de conexión directa entre, por un lado, las grandes máquinas productoras y de control social y, por otro, las instancias psíquicas, la manera de percibir el mundo.



La problemática de las identidades —tal y como han percibido los psicoanalistas en el transcurso de la historia del psicoanálisis— no habla sólo sobre una reproducción de las identidades y de los procesos de identificación. Lo que hay de rico y fructífero en la evolución de la teoría del objeto en la historia del psicoanálisis es que, a pesar de todas las reducciones interpretativas con las que ha sido tratada la cuestión de la relación del objeto, se ha dado una recuperación —en particular en las teorías kleinianas— de la idea de que existían puntos de singularidad subjetiva bajo las estructuras del ego y de las estructuras identificatorias.

También en la teoría lacaniana, una de las formulaciones más operativas ha sido la del «objeto a» como función de singularidad en los procesos psíquicos. El punto en el que estoy en desacuerdo con las referencias de Lacan es en la utilización que hace del matema «objeto a»; sobre todo, el modo en el que lo articula en su teoría del fantasma que acaba por reintegrarla en la problemática de la representación.

Poco importa el nivel actual del debate: si hay algo de válido en las enseñanzas del psicoanálisis es, al menos, el hecho de que tendió a hacer explotar la legitimidad de la noción de identidad. En el inicio del psicoanálisis, esa problemática explotó, de hecho, espectacularmente. En los primeros análisis de Freud —sobre todo en los estudios sobre la histeria—, descubrió que, bajo el discurso de la identidad y bajo el discurso del ego, los modos de subjetivación pueden encarnarse en el cuerpo, en discursos de imágenes, en discursos de relaciones sintomáticas, de relaciones sociales, etc. A partir de ahí, lo que precisamos indagar es si nos vamos a contentar con hacer explotar la noción de identidad *hacia adentro* —en la dirección de la teoría de los «objetos parciales»—, o si vamos a intentar también hacerla explotar *hacia afuera*, en la dirección de cosas como los «objetos transicionales» de Winnicott, o los objetos institucionales, en la dirección de todo objeto económico, de todo objeto maquínico que habite el campo social.

Para cerrar esta cuestión me parece oportuno partir de una doble descentralización radical de la noción de subjetividad en relación con la noción de identidad. La subjetividad parece estar caracterizada de una doble manera: por un lado el hecho de habitar procesos infrapersonales (la dimensión molecular) y, por otro, el hecho de estar esencialmente agenciada en el nivel de agenciamientos sociales, económicos, maquínicos; de estar abierta a todas las determinaciones socio-antropológicas y económicas.



[Debate sobre «Inconsciente e Historia» (Olinda, 14/09/1982)].

DJANIRA CAVALCANTI. Hay una cuestión que se ha presentado desde el inicio del debate y que me está incomodando mucho. Se trata de la cuestión del reconocimiento de las minorías, de la credibilidad que les puede ser conferida. No sé si, de hecho, una solicitud de reconocimiento se presenta en la práctica de esas minorías, y si se presenta, creo que no debería presentarse. En esos movimientos de minorías, lo que pasa en el plano del deseo está más allá de la reproducción de los espacios, de los afectos existentes y dominantes —estos últimos plenamente reconocidos. En nuestro movimiento de mujeres, aquí en Olinda, y no sólo aquí, lo que buscamos no es reconocimiento, ya no estamos preocupadas por eso. Estamos tranquilas, en realidad

lo que buscamos es apropiarnos de un espacio social, de un espacio existencial propio. Un espacio donde nosotras mismas nos reconozcamos, nos conozcamos y donde podamos crear entre nosotras un clima afectivo legal. Encuentro importante conversar sobre eso.

GUATTARI. Estamos analizando la cuestión de la identidad y del reconocimiento, no considero que sea algo de lo que espantarse: la identidad está frecuentemente vinculada al reconocimiento. Cuando la policía pide el documento de identidad de alguien es justamente para poder identificarlo, reconocerlo socialmente. El punto en el que las problemáticas del inconsciente se entrelazan con las problemáticas políticas está exactamente en la idea de que apenas se trata de subjetividades identificables o identificadas, sino de procesos subjetivos que escapan a las identidades.

8. Identidad *versus* singularidad

Identidad y singularidad son completamente diferentes. La singularidad es un concepto existencial y la identidad es un concepto de referenciación, de circunscripción de la realidad a cuadros de referencia, que pueden ser imaginarios. Esta referenciación va a desembocar tanto en lo que los freudianos llaman proceso de identificación, como en los procedimientos policiales, en el término identificación del individuo —su documento de identidad, su impresión digital. En otras palabras, *la identidad es aquello que hace pasar la singularidad de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable.* Cuando vivimos nuestra propia existencia, la vivimos con las palabras de una lengua que pertenece a cien millones de personas; la vivimos con un sistema de intercambios económicos que pertenece a todo un campo social; la vivimos con representaciones de modos de producción totalmente serializados. Sin embargo, viviremos y moriremos en una relación totalmente singular con ese entrecruzamiento. Lo que es verdadero para cualquier proceso de creación es verdadero para la vida. Un músico o un pintor está zambullido en todo lo que fue la historia de la pintura, en todo lo que la pintura despliega en torno suyo y, por lo tanto, la retoma de un modo singular. Otra cosa es la manera en la que esa existencia, ese proceso creativo será después identificado en coordenadas sociohistóricas y esto último no coincide con el sentido del proceso de singularización. Ahora bien, lo que interesa a la subjetividad capitalística, no es el proceso de singularización, sino justamente este resultado del proceso: su circunscripción a modos de identificación de la propia subjetividad dominante.

❖

Aquello que llamo procesos de singularización —simplemente poder vivir, sobrevivir en un determinado lugar, en un determinado momento, ser nosotros mismos— no tiene nada que ver con la identidad (cosas tales como mi nombre es Félix Guattari y estoy aquí). Tiene que ver, por el contrario, con el modo en el que, en principio, funcionan y se articulan todos los elementos que constituyen el ego; es decir, con la forma en la que sentimos, respiramos, tenemos o no voluntad de hablar, de estar aquí o de irnos rápidamente.

9. ¿Identidad cultural: una trampa?

[Entrevista de João Luiz S. Ferreira, para la *Fundación Cultural Bahía*, Salvador, 13 de septiembre de 1982].

João Luiz S. Ferreira. El interés por esta entrevista surgió a partir del momento en el que usted utilizó el concepto de identidad cultural como un concepto digno de desprecio. Creí impropia su crítica a esta instancia cultural, en la medida en que aquí, en Bahía, es una cuestión fundamental. Siento que algunos países —tal vez no sea tan real esto que voy a decir, pero fue la impresión que tuve—, ciertos países de Europa no tienen la identidad cultural que tiene Bahía, que es específica, incluso en relación con la realidad del centro más dinámico del capitalismo en Brasil, que sería São Paulo. Yo creo —por lo menos aquí en nuestro caso y por una serie de factores—, que esa idea no derivaría en un movimiento de liberación o en algo por el estilo.

En el Nordeste, en el caso de Bahía específicamente, la dinámica capitalista y lo que usted llama producción de la subjetividad capitalística se da a partir del Centro-Sur, por medio de la televisión y de todo el mecanismo que conocemos. En algunas ciudades del interior de Bahía, se piensa que los actores de la TV Globo son extranjeros; se utiliza el término «extranjero» —y ésta me parece que es una cuestión política importante.

Creo que la relación racial en Bahía no es sólo una cuestión relativa al nivel social, sino que tiene también una dimensión cultural. Se trata de un problema que ha aparecido dentro del movimiento negro en forma de cierto antagonismo entre los que propusieron un movimiento cultural y los que propusieron una línea directamente política. Hoy, después de algunos años de experiencia, lo que vemos es que el Movimiento Negro Unificado no tiene el menor peso en Bahía. Y ahora, de forma muy reciente, pasa por un

proceso de ruptura, de fragmentación. A pesar de que el movimiento negro de Bahía, incluso el movimiento cultural, está pasando por un momento de cierta disensión, lo que se ha dado en los últimos años ha sido una transformación radical de toda la comunidad negra basada principalmente en el «orgullo racial» y cultural. Con la cuestión cultural han aparecido una serie de elementos, algunos discutibles —como es el caso del culto a África—, y otros muy importantes, como podría ser el reconocimiento del candomblé como elemento central de la estructura de resistencia negra. Creo que se trata de un dato fundamental a nivel de un proceso en el que se busca rescatar la identidad, sobre todo en la parte negra de la población de Bahía, que sea dicho de paso es mayoritaria. Esto no quiere decir que tal proceso no se esté dando también dentro de la clase media blanca emergente. Pero creo que la crítica de esa clase media —sea marxista, anarquista, no importa la tendencia—, carece de esa conciencia, y sus ideologías (incluidas las propias del PT), nítidamente elaboradas en los centros industriales más desarrollados, funcionan para mí como obstáculo a ese proceso de interacción, de integración y de producción de una conciencia más radical de la realidad. La importación de ese discurso funciona como sustitutivo de la propia conciencia de lo real. Esto es lo que me hizo pensar que sería interesante intentar comprender mejor la crítica que usted hace a ese concepto.

GUATTARI. No voy a entrar en un análisis de los fenómenos que usted está describiendo, fenómenos que se están dando en el contexto de Bahía, y que no conozco. La única observación que estoy en condiciones de hacer es que me parece que *los conceptos de cultura y de identidad cultural son profundamente reaccionarios*: cada vez que los utilizamos, propagamos, sin percibirlos, modos de representación de la subjetividad que la reifican y que con eso no nos permiten dar cuenta de su carácter compuesto, elaborado, fabricado, de la misma forma que cualquier mercancía en el campo de los mercados capitalísticos.

Los universos semióticos en su funcionamiento real no existen como universos separados. Las personas, en las sociedades arcaicas —o en una sociedad como esa que usted está describiendo en Bahía—, cuya actividad de expresión se da de diferentes maneras, no separan sus modos de semiotización en esferas de creación: la esfera de la música, de la danza, de la representación plástica, del teatro, de las actividades religiosas, de las actividades económicas, la esfera de un campo etnológico, etc. Todo eso constituye indisociablemente su producción de subjetividad.

Por eso, pienso que las cosas cambiarían si tratásemos esos diferentes elementos que usted ha descrito de la situación de Bahía en términos de producción de subjetividad, en lugar de hacer de ellas esferas aisladas, entidades

reificadas. Es esa misma actitud reificadora la que lleva a calificar a paulinos y cariocas de «extranjeros»: la concepción de una entidad reificada es correlativa a la noción de identidad cultural, que implica la pareja identidad / alteridad.

En lugar de reificar una noción como la de la cultura de un grupo social, podríamos tal vez hablar, más convenientemente, de un *agenciamiento de procesos de expresión*. Esos procesos, a nivel molar, son de hecho antagónicos en relación con las producciones de subjetividad capitalística, pero lo que su reificación no nos permite percibir es que, a nivel molecular son completamente indistintos en relación con otras producciones semióticas —no sólo las que se dan en África, sino también las de los punks, las de los grupos de rock de la periferia de París, las de un poeta o de un músico en Japón o en cualquier lugar del mundo.

Es muy importante considerar que esos procesos de singularización pueden ser, por un lado, capturados y circunscritos, por relaciones de fuerza que les dan esa figura de identidad —sin olvidar nunca que se trata de un concepto que es de alguna forma profundamente reaccionario, aun cuando es manejado por movimientos progresistas. Por otro lado, esos mismos procesos pueden, concomitantemente, funcionar en el registro molecular, escapando totalmente a esa lógica identitaria. Esa ambigüedad de los conceptos existe en todos los campos.



La idea de subjetivación colectiva singular no se refiere forzosamente a un alma inmanente o trascendente, que sería el alma de un grupo social: todas esas concepciones que refieren los fenómenos subjetivos a identidades culturales tienen siempre un fondillo de etnocentrismo. Una subjetividad puede estar implicada en procesos de singularización —como la subjetividad de los grupos homosexuales o de los negros, que reinventan un sistema religioso particular como el candomblé—, sin que se tenga, por eso, que proyectar la referencia de una identidad cultural sobre esa producción de subjetividad. Tal referencia es mítica, aunque «mítica» no es precisamente la palabra que me gustaría emplear, pues se trata de un mito extremadamente funcional: implica un tipo de producción subjetiva que se ajusta muy bien a los asuntos de las sociedades capitalísticas.



La reapropiación de elementos culturales de origen muy heterogéneo que se basa en fenómenos tales como el candomblé, acostumbra a ser tratada como parte de una identidad cultural separada, que estaría siendo recuperada. Sin

embargo, todo indica que, por el contrario, esta práctica tiene un carácter creativo: la invención de una suerte de religión en un contexto muy modernista. Esto parece una característica de la situación del continente latinoamericano en general. Un continente que no ha sido completamente devastado por las semióticas capitalísticas y que dispone de reservas extraordinarias de medios de expresión no-logocéntricos, pudiendo articularse en formas de creación totalmente originales.



Algunas veces durante este viaje, sobre todo en Bahía, he oído a personas hablar del «alma» brasileña o del alma de una región de Brasil. Me he preguntado si esas personas estarían refiriéndose a algo profundamente inscrito en los modos de sentir, de pensar, de expresarse de las poblaciones de aquí, o a una cierta recomposición de determinada subjetividad cultural en reacción a la subjetividad dominante. Me hice esa pregunta porque tal subjetividad dominante existe, se quiera o no, en cualquier región de Brasil (incluída Bahía), ya que Brasil se ha convertido en una gran potencia capitalista.

Si comparásemos esa situación con la de Francia veríamos que allí algunas regiones se han reconstituido desde una perspectiva de autonomía (estoy pensando en Córcega, en Bretaña y en el País Vasco), recomponiendo una «identidad cultural». Se trata, en realidad, de una seudo-identidad cultural que se coloca en reacción al movimiento capitalístico, movimiento que en cualquier caso ya ha contaminado todos los modos de subjetivación. Es muy importante darse cuenta de eso para no quedarnos pensando que realmente en el fondo «nosotros, los brasileños, no vamos a dejarnos capturar por ese tipo de encasillamiento que existe en los países industriales "desarrollados"». Otros países que tenían tradiciones milenarias sobre ciertos tipos de relación social, ciertos tipos de vida cultural, fueron barridos en el espacio de una década, justamente por la producción de subjetividad capitalística. Basta imaginar lo que los japoneses vivieron en cuarenta años. En ciertas partes de la sociedad japonesa, incluso en sistemas urbanos, continúa existiendo una cualidad cultural específica de Japón, en particular una etiqueta de las relaciones sociales, una manera de articular la relación de la lengua escrita, de la lengua corporal, de la lengua del rostro, pero todo eso está perfectamente integrado en el proceso de producción de subjetividad capitalística. No dudo que un día ustedes tendrán aquí un Ministerio de las Personalidades Culturales, cuya incumbencia no va a ser la de aplastar todos esos modos de expresión específicos de las diferentes regiones brasileñas, sino por el contrario la de desarrollarlos, incentivarlos, evidentemente en la medida en que no interfieran con las cosas serias, las cosas de la producción y de la política.



La identidad cultural constituye un nivel de la subjetividad: el nivel de la territorialización subjetiva. Es un medio de autoidentificación en un determinado grupo que conjuga sus modos de subjetivación con las relaciones de segmentariedad social, pero al mismo tiempo, se podría considerar otros niveles de la subjetividad, en los cuales funciona en múltiples relaciones transversales: no sólo en relaciones transculturales, sino también en aquello que se podría llamar relaciones transmaquínicas. Es eso lo que hace que, por ejemplo, en la antropología de las sociedades africanas pueda darse la encarnación de un grupo social en una «personalidad base» —para retomar la terminología de la antropología cultural de Margaret Mead— y al mismo tiempo pueda darse un extraordinario «difusionismo», que no ha dejado de atravesar toda África desde hace milenios. Difusión tanto de técnicas maquínicas propiamente dichas, como de técnicas rituales (como la geomancia), de cuestiones lingüísticas, míticas, etc.



La noción de «identidad cultural» tiene implicaciones políticas y micropolíticas desastrosas, porque lo que no alcanza a comprender es precisamente toda la riqueza de la producción semiótica de una etnia, de un grupo social o de una sociedad.

10. Minorías: los devenires de la sociedad

a) Identidad versus devenir-mujer, devenir-homosexual, devenir-negro

La reivindicación de los grupos de minorías no es sólo la del reconocimiento de su identidad. La diferencia de los actuales grupos homosexuales en relación con otros, como los de la *belle époque*, es que su cuestión no es sectorial. Trabajan para que su proceso, su devenir-homosexual se introduzca en el conjunto de la sociedad puesto que de hecho, todas las relaciones son «trabajadas» por el devenir-homosexual.

El feminismo también tiene algo de eso: no coloca sólo el problema del reconocimiento de los derechos de la mujer en tal o cual contexto profesional o doméstico; es portador de un devenir femenino que habla no sólo a los hombres y a los niños sino, en el fondo, a todos los engranajes de la sociedad. Aquí no se trata de una problemática simbólica —en el sentido de la teoría freudiana, que interpretaba ciertos símbolos como fálicos y

otros como maternos— sino de algo que está en el propio corazón de la producción de la sociedad y de la producción material. Lo califico como devenir femenino porque se trata de una economía del deseo que tiende a poner en cuestión cierto tipo de finalidad de la producción de las relaciones sociales, cierto tipo de demarcación, que hace que se pueda hablar de un mundo dominado por la subjetividad masculina, en el cual las relaciones son marcadas justamente por la prohibición de ese devenir. En otras palabras, no hay simetría entre una sociedad masculina, masculinizada y un devenir femenino.

Arthur Rimbaud, en *Iluminaciones*, hablaba de un devenir-negro. De alguna forma, también ese devenir-negro habla a otras categorías etnográficas. Hay un devenir-negro de la pintura, un devenir-negro de la música, así como se podría decir que hay un devenir minoritario de la literatura —rechazo de la inscripción de la literatura en las formas dominantes.

En otras palabras, la idea de «devenir» está ligada a la posibilidad o no de un proceso de singularización. Singularidades femeninas, poéticas, homosexuales o negras pueden entrar en ruptura con las estratificaciones dominantes. Ésta es la cuestión fundamental de la problemática de las minorías: una problemática de la multiplicidad y de la pluralidad y no una cuestión de identidad cultural, de retorno a lo idéntico, de retorno a lo arcaico. En el caso de que se retomen los trazos arcaicos —como trazos de las religiones africanas que existieron centenares de años atrás—, no es en tanto arcaísmos por lo que adquieren alcance subjetivo, sino en la medida en que se articulan en un proceso creador. Es el caso de lo que hay de más vivo en el jazz. El jazz incorpora ciertos trazos de singularidad de los *spirituals* negros para hacer una música auténtica que corresponde con nuestra sensibilidad, nuestros instrumentos y nuestros modos de difusión (al menos hasta que esa música choca también contra el muro del Estado).

En resumen, a la idea de reconocimiento de la identidad opondría una idea de procesos transversales, de devenires subjetivos que se instauran a través de los individuos y de los grupos sociales; y que pueden hacerlo porque ellos mismos son procesos de subjetivación, porque configuran la propia existencia de esas realidades subjetivas. Sin embargo, no pueden existir en sí mismos, sin un movimiento procesual; es eso lo que les da su potencia para atravesar todas las estratificaciones —estratificaciones materiales, de sentido, de sistemas maquínicos, etc.

Así, podríamos decir que *cada vez que una problemática de identidad o de reconocimiento aparece en determinado lugar, cuanto menos estamos delante de una amenaza de bloqueo y de paralización del proceso*. Dentro de esa lógica —que puede parecer un tanto paradójica— se puede concebir la existencia no de

un programa común, de un frente, de una unificación, sino de vías de paso, vías de comunicación inconsciente entre la cuestión negra, la cuestión femenina, entre devenires-niño y devenires-poéticos. Devenires que atraviesan, literalmente, esos diferentes modos de subjetivación.



Si hoy se presentan problemáticas como la de la subjetivación de los negros en Brasil o de los homosexuales en Francia, eso no quiere decir que habría, en la especie humana, una naturaleza negra, una naturaleza homosexual y, por lo tanto, universales de la negritud, universales de la homosexualidad, que sería necesario rescatar. Eso quiere decir, antes bien, que algunos agenciamientos sociales en Brasil pretenden construir su subjetividad sobre la base de la articulación de algunos elementos. La homosexualidad que los homosexuales construyen no es algo que los especifique en su esencia, pero sí algo que habla directamente sobre la relación con el cuerpo, la relación con el deseo del conjunto de las personas que están en el entorno de los homosexuales. Eso no quiere decir que los homosexuales pretendan hacer proselitismo o instaurar una dictadura de la homosexualidad. Quiere decir, simplemente, que la problemática que ellos singularizan en su campo no es del dominio de lo particular y menos aun de lo patológico, sino que esta problemática se refiere al dominio de la construcción de una subjetividad que se conecta y se entrelaza con problemáticas que se encuentran en otros campos, como el de la literatura o el de la infancia. Son justamente esos elementos los que nos llevarían a hablar de un norte-sur a través de los países, de una negritud a través de todas las razas, de lenguas menores a través de todas las lenguas dominantes, de un devenir-homosexual, de un devenir-niño, de un devenir-planta a través de los sexos delimitados. Son esos elementos que Deleuze y yo agrupamos en la rúbrica de «dimensión molecular» del inconsciente.



Innumerables procesos de minorización están atravesados por la sociedad: procesos de minorización y de infantilización, que afectan a las mujeres de ciertos sectores de la sociedad, que afectan a ciertos elementos de su comportamiento, que afectan a comportamientos sexuales disidentes, que afectan a ciertas concepciones de la relación con la producción, de la relación con la naturaleza, concepciones que no son reconocidas por la sociedad como un todo (como las del movimiento ecologista); podríamos continuar la lista con los psiquiatrizados, los drogadictos y demás. Querer ser poeta o hacer poesía ya es en cierto modo participar de una minoría, de una minoría oprimida, a menos que esa poesía encaje, por ejemplo, en algunas normas universitarias y editoriales.



Los procesos de marginalización atraviesan el conjunto de la sociedad. De sus formas terminales (como las prisiones, los manicomios, los campos de concentración) a las formas más modernistas (o de encasillamiento social), esos procesos desembocan en una idéntica visión de miseria, de desesperanza y de abandono a la fatalidad. Pero ése es sólo uno de los lados de lo que estamos viviendo. Otro lado es lo que hace la condición, el mensaje y la promesa de las minorías: éstas representan no sólo polos de resistencia, sino potencialidades de procesos de transformación que, en una etapa u otra, son susceptibles de ser retomados por sectores enteros de las masas.



Actualmente, el movimiento feminista en Francia ha conseguido conquistar algunas posibilidades de intervención en ciertos engranajes del poder del Estado. Pero el movimiento feminista no es simplemente eso, así como éste no es simplemente un conjunto de grupos feministas. El movimiento sólo tiene sentido en la medida en que se articula con el conjunto de las microrevoluciones feministas que están en juego en todo el tejido social.



[Mesa redonda en el ICBA (Salvador, 13/09/1982)].

LUÍS MOTT. En el comienzo de esta discusión, una colega cuestionó nuestro deseo de estar en la mesa. En realidad, yo no quería estar en la mesa, quería derrumbarla, ya que en Brasil hasta ese deseo minúsculo de llevar nuestras aspiraciones fuera del pequeño gueto en el que vivimos es siempre borrado. Por casualidad, hace tres meses, y a pesar de todos mis títulos universitarios, se me impidió dar una conferencia en este mismo recinto. El asunto era «La lucha contra la discriminación sexual en Alemania en los siglos XIX y XX» (y observen que no se trataba de la discriminación homosexual). Por eso, yo, homosexual, aprovecho la respetabilidad de esta «personalidad internacional» que es Guattari, para estar en esta mesa, para legitimar el derecho a la expresión del movimiento de los homosexuales.

No es la primera vez que se cuestiona el hecho de «estar en la mesa» con respecto de los homosexuales. En la 32ª SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), que se hizo el año pasado, aquí en Salvador, dijeron que SBPC significaba «Sociedade de Bichas Procurando Cartaz» (Sociedad de las Maricas Buscando Cartel), porque el movimiento homosexual ha aparecido

mucho, incluso en la televisión. Durante dos mil años, millares de homosexuales no han podido aparecer, so pena de ser quemados en la hoguera o de ser psiquiatrizados a la fuerza (yo fui psiquiatrizado a la fuerza cuando era joven, porque tenía tendencia homosexual y mi familia no lo aceptaba). Nosotros, que fuimos oprimidos por la esclavitud, por el «heterosexismo» (palabra importante que debe ser introducida en Brasil), queremos y tenemos el derecho a aparecer y a ser respetados. Evidentemente, no soy yo, mi persona, bajito y gordito, la que quiere aparecer y ser respetada, sino la causa de esos millares de homosexuales (basta consultar el *Kinsey* para saber que son diez o quince millones en Brasil).

Estoy de acuerdo con Guattari: lo que nosotros queremos es que las personas no se vean como negros, no se vean como homosexuales, no se vean como mujeres; que las personas se vean como personas humanas, que tienen el derecho a fornicar con quien quieran. El hecho de ser negro no implica discriminación, el hecho de ser mujer no implica inferioridad: entonces, por favor, quien sea blanco y macho, o participe del mundo de los blancos machos, no moleste a los oprimidos, no les impida sentarse en la mesa y tener visibilidad. Lo que la gente quiere, en el fondo, es una sociedad igualitaria, una sociedad donde no haya ni opresores ni oprimidos, una sociedad, como dijo Guattari, donde «el deseo se convierta en poder» —es una frase de la *Revolução Molecular* en el artículo titulado «Llegué a encontrar travestis felices», está en la página 43, para quien quisiera verificarlo». Nosotros, homosexuales, luchamos justamente por el derecho a la libertad del deseo. Como dijo Guattari, nuestra lucha no se refiere sólo a los homosexuales, a los maricas, a las lesbianas. Nuestra lucha se extiende a toda la sociedad, en la medida en que queremos libertad sexual, queremos una sexualidad sin rótulos.

Y termino con una frase de un colega de Guattari, un francés, Guy Hocquengheim, que dice lo siguiente: «El agujero de mi culo es revolucionario».



GUATTARI. Voy a contar una cosa que me sucedió hace cuatro años, cuando vine a Brasil por primera vez. Estaba con un grupo de amigos de izquierda (incluso, se puede decir, de extrema izquierda), era un ambiente muy caluroso y simpático y allá por medianoche una mujer negra que estaba entre la asistencia desde el comienzo suscitó una cuestión. Dijo: «El movimiento negro está comenzando a organizarse seriamente en Brasil y a mí me gustaría pasarte algunos documentos». Después percibí (repito fue una amiga la que me hizo notar eso) que durante los diez o quince minutos en los que habíamos conversado, la compañía se había dispersado.

A través de esas cosas minúsculas se percibe lo que pasa. Todo indicaba que la cuestión negra estaba totalmente desinvestida, por lo menos en aquella época; no sé si la cosa ha cambiado en esto años. Percibí que la cuestión del racismo estaba muy lejos de resolverse a nivel inconsciente, incluso en la cabeza de aquellos que tienen relación con posiciones políticas perfectamente correctas.

Lo que me gustaría plantear es que se puede establecer un paralelismo entre la manera en la que los negros sufren el racismo (incluso por parte de personas que declaran haberlo superado), la manera en la que las mujeres sufren el falocratismo e, incluso, la manera en la que los homosexuales viven el desfase profundo y real que existe entre, por un lado, las declaraciones, las tomas de posición conscientes y, por otro, la economía inconsciente, en las cuestiones relativas a la homosexualidad. Podríamos continuar la serie hablando de las personas que fueron psiquiatrizadas o que tienen un funcionamiento mental diferente de aquel que es considerado normal. ¿Por qué me parece importante establecer una relación entre esas diferentes situaciones? Porque no se trata sólo de problemáticas culturales localizadas, de problemáticas raciales, sociales: mi hipótesis es que existen vías de paso inconscientes entre esas diferentes formas de racismo, esas diferentes formas de discriminación.

Para que las sociedades capitalísticas se sostengan es condición que sean fijadas en cierta axiomática de discriminación subjetiva. Si los negros no existiesen, sería preciso inventarlos de alguna manera. En Japón no hay negros, pero han inventado sus propios negros: allí hay minorías étnicas totalmente marginadas, como los coreanos, tratados como los norteafricanos en Francia. Lo que me parece importante en estas cuestiones es que se supere el carácter exclusivamente defensivo de la lucha de las minorías —«somos víctimas, nadie reconoce nuestros derechos»—y que se desarrolle, por el contrario, una posición ofensiva que, como en la obra de Rimbaud, evoque un devenir-negro, devenir que hable a todas las razas. Todos nosotros podemos entrar en un devenir-negro, en un devenir-indio (lo que fue justamente la intuición humorística y genial de los *Indios Metropolitanos* en Roma), en un devenir-mujer, en un devenir-homosexual, en un devenir-niño.

Son estos devenires los que me parecen una verdadera respuesta a los problemas del racismo: estos devenires consisten en tomar el problema por la raíz. Es decir, tomar el problema no en el nivel de las grandes entidades culturales y ideológicas, sino en el nivel en el que se articula efectivamente la construcción, la producción de las subjetividades. El nivel de todo ese racismo entre hombre y mujer (impuesto casi desde el nacimiento), de todas esas dicotomías en las relaciones de semiotización (como actividad lúdica *versus* actividad escolar), de todos esos sistemas de punición que hacen que sólo sean seleccionadas las actividades rentables para un cierto sistema de jerarquía social. El nivel de la proyección de todos esos fantasmas colectivos

de la peligrosidad de los llamados marginales («los locos son personas peligrosas», «los negros tienen una sexualidad extraordinaria», «los homosexuales son perversos polimorfos», etc.). Esa manera de captar los procesos de singularización y encasillarlos inmediatamente en referencias —referencias afectivas, referencias teóricas por parte de los especialistas, referencias de equipamientos colectivos y discriminadores. En esos devenires es en los que se da la articulación entre el nivel molecular de la integración subjetiva y todos los problemas políticos y sociales que hoy recorren el planeta.



[Reunión en la sede del Grupo de Acción Lésbica-Feminista (São Paulo, 02/09/1982].

PREGUNTA. En el artículo de la *Revolução Molecular,* usted plantea tres niveles de homosexualidad: un primer nivel sería el de la clandestinidad, el segundo el del militantismo más vanguardista y el tercero, más molecular, sería el de la búsqueda de puntos de tránsito entre las diversas minorías sexuales. Me gustaría entender lo que serían esos «puntos de tránsito».

GUATTARI. Tal vez yo haya dicho eso en ese artículo, pero pienso que ese tránsito apenas se da entre minorías sexuales. Se trata también de un tránsito (de un devenir) que puede atravesar diferentes campos no sólo microsociales, sino también los de la literatura, de la música. Por lo tanto es un devenir-molecular en el sentido en el que configura cierto tipo de universo, que no va a afectar únicamente la relación entre los sexos, sino entre todos los sistemas de alteridad, los sistemas de percepción, la sintaxis de un texto o de una música. No es casual que los mayores creadores en el arte, en la literatura, en el teatro —no voy a hacer la lista— fueran homosexuales. En esos casos, no se trata, en absoluto, de un problema de sublimación, ni de «asumir» la marginalidad. La forma en la que alguien como Shakespeare articula aquello que se podría llamar hoy sus «itinerarios», la manera en la que organiza sus personajes, en la que modula su escritura, de la poesía al texto narrativo por ejemplo —esa manera es un devenir de la literatura que participa del mismo devenir-homosexual. Y el tránsito de ese devenir de la literatura en Shakespeare al devenir-homosexual se da tanto como el tránsito del devenir-homosexual al devenir-mujer, al devenir-niño, o al devenir-cósmico.

Siempre se tiene que partir de alguna cosa, es decir, siempre se tiene que disponer de una cartografía mínima. En este sentido, para las personas calificadas socialmente como homosexuales, la mejor cartografía es la que se configura en el sentido de un devenir-homosexual y no aquellas cartografías que como la psicoanalítica giran alrededor de una confusión compuesta de sublimación y de todas aquellas majaderías.

PREGUNTA. Yo formo parte de un grupo homosexual. En algunas de sus conferencias, usted ha postulado que se deben afirmar las singularidades. Por lo tanto, le pregunto: ¿Cómo podría afirmar mi singularidad lésbica sin reafirmar una oposición cerrada homo / hetero?

GUATTARI. Me voy a repetir y es un poco tonto hacerlo, ya que me parece un tanto profesoral y además me irrita: me parece mucho más adecuado hablar de «proceso de singularización» que hablar de singularidad, en el sentido de que lo que hay son procesos diferenciales. Tomemos como ejemplo un grupo feminista que puede estar siguiendo un proceso diferencial en relación a otros grupos existentes, pero usted en tanto mujer, en su devenir-homosexual (y tendríamos que ver si es así), usted en su devenir singular está introduciendo otro proceso diferencial de singularización, infraindividual. Toda la cuestión está en saber cómo se articulan esos diferentes procesos de singularización que usted está viviendo. Y tal vez haya aun un tercer nivel de proceso de singularización: el de la sociedad brasileña, en relación con todo lo que está sucediendo.

La micropolítica es exactamente el intento de agenciar las cosas para evitar que suceda aquello de lo que he hablado en muchas ocasiones: un proceso de singularización de un grupo de homosexuales que provoque, en algunas circunstancias, la reificación de un devenir-homosexual individual. Intentar agenciar las cosas de modo que los procesos de singularización no se neutralicen mutuamente, no se recuperen en la reconstitución de pseudoentidades molares. La micropolítica consiste en crear un agenciamiento que permita, por el contrario, que esos procesos se apoyen unos en otros, intensificándose.

COMENTARIO. Esa reificación (el modelo personológico «gay») me hace recordar un pasaje del *Anti edipo* en el que ustedes hablaban de las reterritorializaciones perversas en paraísos artificiales. Me acuerdo también de que cuando discutimos en un grupo de estudios la cuestión del devenir-mujer, algunos entendieron que se trataba de un devenir-mujer-objeto.

COMENTARIO. Soy una de las personas que entendió eso mismo, por el hecho de que en aquel texto también dijera que las mujeres son los únicos depositarios autorizados del devenir-cuerpo-sexual.

GUATTARI. A nivel molar y macrosocial, creo que es así.

COMENTARIO. No me parece verdad porque, en nuestra sociedad, quien puede expresar abiertamente la sexualidad es el hombre.

GUATTARI. Si nos quedamos con esa idea de los procesos de singularización diferenciales, es admisible que en una sociedad completamente falocrática, tal vez la primera ruptura —antes de un devenir-poeta o de un devenir-

homosexual— sea la ruptura de ese primer nivel de cualificación molar. Romper con esa máquina de producción de personas individualizadas y de división binaria de los sexos.

Estoy convencido de que el devenir-homosexual es heterogéneo con respecto de un devenir-mujer. Por otro lado, es concebible que los universos de las homosexualidades, en cierta etapa, sólo puedan ser calificados a través de la semiotización de un devenir-mujer. Es lo que, sin querer, revelaron los freudianos clásicos: si usted no está en un devenir-dominante de hombre, entonces es porque usted es una mujer. Tal vez conozcan un artículo admirable de Pierre Clastres, que se llama «O arco o cesto». La diferenciación en la sociedad a la cual se refiere es absolutamente clara: o usted carga el arco, o usted carga la cesta; reencontramos esto mismo en todas las teorías relativas al falo.

PREGUNTA. ¿Pero eso no es también una oposición maniqueísta: o usted está de un lado o usted está del otro?

GUATTARI. Obviamente, es exactamente eso lo que estoy intentando decir. Es una oposición cerrada, pero al mismo tiempo es una oposición diferencial en relación con las oposiciones dominantes. Si yo no puedo integrarme en la iniciación de cierta posición sexual dominante, si no puedo semiotizar mi singularidad —que tal vez no sea ni hombre, ni mujer, ni planta, ni animal, ni nada de eso—, entonces seré una mujer. Sin embargo, no es eso lo que me va a permitir singularizarme. Puedo muy bien afeminarme, usar una cartera graciosamente, maquillarme: imitar de la manera más forzada posible los pseudo trazos de singularidad de la mujer. Esto es, asimismo, un proceso diferencial —en ese campo, nunca hay singularidades absolutas, sí acaso la muerte. Siempre estamos situados en procesos diferenciales de singularización: la cuestión está, exactamente, en no dejarse capturar, en no caer en esos modos de cualificación y de estructuración que bloquean el proceso.

COMENTARIO. Tal vez no haya entendido correctamente la respuesta, ya que me pareció extraña esa historia de que, para usted, en lo que se refiere al cuerpo, la mujer tiene más libertad. Yo creo que es lo contrario.

SUELY ROLNIK. Creo que la cuestión no está en considerar quien tendría más libertad, el hombre o la mujer, sino en circunscribir y problematizar el modelo que atraviesa, incluso en la actualidad, tanto la figura del hombre como la de la mujer; me refiero al falocratismo, de cuya lógica ambos son prisioneros. Y si lo que estoy diciendo tiene algún sentido, combatir esa política sexual dominante significaría tener como objetivo tanto esta figura como la del hombre (el macho, en cualquiera de sus versiones); esta figura de mujer, sea la novia o la puta, sea la esposa o la amante. La resistencia aquí consistiría en entrar en los procesos de diferenciación de todas esas figuras,

pues así lo que estaríamos desinvistiendo sería el propio falocratismo. Esos procesos son justamente lo que podríamos llamar, citando a Guattari, como devenir-mujer: devenir-mujer del hombre, devenir-mujer de la mujer, en fin, devenir-mujer de la sociedad.

Lo que quiero decir es que la base de esta sociedad es un modo falocrático de producción de la subjetividad —modo de producción que tiene en la acumulación de capital su único principio de organización. Ese modo implica un proceso cada vez más acelerado de disolución de las formas vigentes y de producción serializada de nuevas formas, pero disociadas de la vida. Si estamos de acuerdo en esto, no precisamos hacer grandes esfuerzos para darnos cuenta de que en ese modo de producción, lo que se recalca es la posibilidad de crear formas de existencia a partir de una sensibilidad de los procesos vividos, formas tan múltiples y variadas como sean esos procesos. En otras palabras, lo que es reprimido es un tipo de «función de gravidez»: la potencia de ser fecundado por la alteridad, de funcionar como canal para la incubación de formas de existencia que se imponen en cada nueva configuración de la experiencia. Entonces: ¿no es precisamente ese devenir-mujer el que está siendo reprimido? En ese caso, cualquier ruptura con el modo de funcionamiento de la sociedad actual pasa por un devenir-mujer.

¿Y el feminismo? Podríamos preguntarnos si ese movimiento no sería una de esas experimentaciones de un devenir-mujer —en este caso un devenir-mujer de las mujeres. Creo que la cosa es más compleja. En el feminismo existió, antes que nada, toda una dimensión de reivindicación de derechos, de objeción a la desigualdad, de pronunciamiento contra la explotación y la dominación, cuya importancia es innegable. Pero esta dimensión apenas es uno de los lados de la historia, el lado molar. En el plano molecular, la verdad es que el feminismo creó el suelo para la proliferación más protegida de ese devenir-mujer de las mujeres y, al mismo tiempo, creó un tremendo malentendido: estoy pensando específicamente en el hecho de que ese movimiento puede haber confundido el devenir-mujer con la posición de explotada / dominada, la figura de la mujer-objeto. Esto ha significado una descalificación de ese devenir que finalmente ha contribuido a frenarlo por efecto de la culpabilización. Y así, en lugar de entrar en un devenir-mujer —implosión tanto del señor como del esclavo, figuras ambas del modo dominante de subjetivación— las mujeres invistieron la posición del señor y con eso cayeron de lleno en el falocratismo. Tengo la impresión de que hoy, después de haber pasado por una especie de retroceso del feminismo, estaríamos de hecho experimentando un devenir-mujer de las mujeres. ¿Es así?

PREGUNTA. Me gustaría entender mejor esa cuestión del devenir principalmente pensando en el devenir-poeta del que habló Guattari.

GUATTARI. Partamos de una tábula rasa, de una reducción general de todas las significaciones dominantes, que desembocan en la afirmación de que habría hombres y mujeres, adultos y niños, un orden animal y uno vegetal. Arrojemos todo eso fuera y consideremos que no hay cuerpo, no hay identidad, pues todo está categorizado en un determinado modo de representación.

En compensación, consideremos que hay objetos singulares, implicados en un proceso general de desterritorialización, objetos poéticos que funcionan como rupturas de percepción, como composición de procesos de sensibilidades y de representaciones heterogéneas, que en un momento dado se van a organizar según un determinado perfil que no puede ser remitido a las referencias ordinarias de las significaciones dominantes.

Lo que quiero con mi devenir-mujer puede ser una manera de golpear los tacones de mi zapato en el piso, una manera de captar la intensidad de una relación de órganos (en el sentido más indefinible de «órgano»), una manera de territorializar algo, de volverme hacia alguien que me está mirando. Se trata de diferentes sistemas de intensidad que no se articulan necesariamente en una significación de mujer, que no son necesariamente categorizables en un modo de representación de la mujer. Pero puede ser también que, al mismo tiempo, yo esté metido en un «*trip* sadomasoquista», y que, en ese caso, pida a mi amante que articule e incorpore a la escena esos diferentes sistemas de intensidad. Sin embargo, especialmente en ese caso, tengo grandes *chances* de no realizar tal articulación, debido a la propia naturaleza del contrato sadomasoquista: como cuando se trata de un proceso cuya finalidad es exactamente la de abolirse como tal. Tales sistemas de intensidad, tales tipos de objeto, tomados en esos diferentes procesos relativos, pueden pertenecer a singularidades totalmente heterogéneas. Pueden ser del dominio de una semiótica etológica como cuando se trata de captar algo (como un objeto completamente desterritorializado) y tener la intensidad de esa captura, lo que en etología se llamaría función de *grasping*. Pueden también pertenecer al dominio de una representación plástica, o musical, al dominio de una semiótica corporal, de una caricia o, incluso, pueden estar incorporados a una escena fantasmática, lo que hace que se repitan siempre las mismas escenas (hasta en el sentido de «hacer una escena»… siempre la misma…).

En otras palabras, tales elementos de singularidad molecular pueden coexistir y estar implicados en niveles completamente heterogéneos, según la naturaleza de los procesos en los que están incorporados. Es lo mismo que animar y procesar una singularidad que va a desempeñar un papel en un devenir poético, en un devenir-homosexual, pero que también va a desempeñar un papel en un devenir-hombre-de-letras, en un devenir-poder en un grupo social dado.

PREGUNTA.Me gustaría saber si usted tiene más información sobre el proceso que han vivido los movimientos feministas en Europa. ¿Cómo ve ese proceso?

GUATTARI. No tengo mucha información. Pero, de cualquier manera, creo que los movimientos en cuestión fueron y continúan siendo, ciertamente, un soporte de procesos problemáticos, de procesos analíticos que hablan sobre las cuestiones de la mujer. Y, al mismo tiempo, por lo poco que sé, esos grupos tienen, muy frecuentemente, un funcionamiento del tipo «pequeño grupo». Sin embargo, una cosa no impide la otra. Es lo mismo que vengo diciendo acerca del PT: éste puede estar enteramente absorbido en un juego político, en un juego de medios y, al mismo tiempo, seguir siendo, parcialmente, el vector de una problemática molecular.

PREGUNTA. ¿Tiene alguna información sobre como es la relación entre el movimiento homosexual francés y el movimiento feminista? ¿Hasta qué punto se apoyan, se solidarizan, trabajan juntos? Otra cosa que me interesa saber es la relación de esos movimientos con los partidos. ¿Usted cree que es interesante que ellos tengan contacto con los partidos o deben ignorarlos completamente? Y una tercera pregunta, para la cual creo que ni siquiera puedo obtener una respuesta: ¿Qué piensa acerca de esa moda «homosexual macho», «gay macho», «*macho man*»? ¿No perjudicaría al movimiento homosexual en relación con las feministas, a la vez que distancia a los propios homosexuales entre sí? Tengo alguna información de que, en Estados Unidos, existe un movimiento homosexual muy machista.

GUATTARI. Y también hay un machismo femenino. Creo que actualmente no hay ni demasiada política ni demasiada micropolítica comunes a los movimientos feminista y homosexual en Francia. Francia aún no ha salido de un proceso de opresión, de represión, de depresión, que ha coincidido con el período de ascensión de Giscard d'Estaing al poder. Y después de más de un año de ascenso de la izquierda al poder, aún puedo decir que en conjunto hay una suerte de pasividad que persevera: cada uno haciendo sus cosas en su rincón. En todo caso, no hay ningún equivalente a los procesos que parecen estar desarrollándose aquí.

PREGUNTA. Quería saber si los grupos homosexuales en Francia, los hombres que militan, son feministas, tienen interés por el feminismo.

GUATTARI. Los militantes pueden hacer declaraciones de ese tipo, pero no creo que en la práctica eso se dé.

COMENTARIO. Hasta hace algunos años, el homosexual tenía trazos femeninos, era muy femenino. Ahora tengo la impresión de que ya no quieren tener las características llamadas «femeninas». Son los *macho man* de los que antes se habló.

GUATTARI. ¿Esos homosexuales machos discriminan a los travestis?

COMENTARIO. No sólo a los travestis, sino también a las personas más «amaneradas», más afeminadas.

PREGUNTA. Leí en un libro francés sobre sexualidad (no recuerdo el nombre del autor), que el «gay macho», en Estados Unidos, surgió como una reacción a la imagen que los heterosexuales tenían de los homosexuales: el homosexual era la marica loca, el afeminado, toda esa historia. Luego, pasaron a cultivar una imagen masculina, para mostrar que no era nada de aquello que la sociedad hetero imaginaba. Me gustaría saber que piensa usted de eso.

SUELY ROLNIK. No sé si estoy de acuerdo con la cuestión de que el *macho man* sea una reacción del homosexual a la imagen de afeminado que le es atribuida. Para mí, se relaciona más con una especie de proliferación del sadomasoquismo que reproduce o simplemente perpetúa lo que ocurre, y de forma muy frecuentemente, en la conyugalidad heterosexual de la vida en familia, sólo que, trasladado a un territorio homosexual, el sadomasoquismo aparece allí claramente más intensificado. ¿Pero por qué se reproduce o se perpetúa esa política de deseo? Creo que el pánico generado por el proceso vertiginoso de desterritorialización de la familia que estamos viviendo todos (lo que implica evidentemente la desterritorialización de cierta imagen del hombre, de la mujer y de las relaciones entre ambos: la imagen romántica del «amor») provoca la aparición defensiva de innumerables formas de denegación de esa situación y de perpetuación de ese tipo de territorio. Es allí donde situaría esa reproducción casi caricaturesca de las figuras dominantes del hombre, de la mujer y de su conyugalidad en el campo de las relaciones homosexuales: el devenir-macho (*macho man*) de los hombres, el devenir-novia o esposa (la marica, el afeminado) y su devenir-puta (travesti).

Lo que quiero decir es que ya casi no se dan novias o esposas como las de antes, a no ser en el mundo gay. Me refiero a mujeres masoquistas y melancólicas, eternamente llorosas, a la espera de ser agraciadas con el deseo de su marido, o amantes putitas compulsivamente «producidas» para conquistar y reconquistar al macho, presas de su papel de transgresoras. Estas figuras tienden a desaparecer cuando «la ruptura de compromisos» del matrimonio ya no representa una trasgresión. De la misma forma, ya casi no se dan, a no ser en el mundo gay, maridos o rufianes como los de antes: hombres eternamente fugitivos, maltratando a las mujeres con la amenaza de ausencia o con su ausencia concreta. Son los *macho man* discriminando a los homosexuales afeminados y a los travestis que usted mencionó.

Lo que ocurre es que, de una existencia que configuraba su entorno en el triángulo «el marido, la esposa y la otra», poco a poco sólo va quedando la forma, devaluada y vaciada por el capital. Esta forma vacía es reconstruida en

silicona o en estudiadas *mises-en-scène*, como si nada hubiera cambiado. Si bien es cierto que en Brasil el amor familiar es aún «moneda corriente» y que este tipo de territorio conyugal aún predomina, por mucho que su duración haya diminuido sensiblemente y las parejas sean periódicamente sustituidas.

GUATTARI. Creo que son ustedes los que deberían explicar esa historia del *macho man*. Lo que yo me pregunto con relación a esa problemática es si, independientemente de ese carácter de modelización y contra-modelización, no habría también una conjugación con el sadomasoquismo, tal y como señaló Suely. Una cosa que me espantó (y la percibí casi por casualidad) fue el aumento considerable, en los barrios de prostitución de París, de mujeres equipadas con material sadomasoquista: látigos y cosas de ese género. Esto es, desde mi punto de vista, un fenómeno bastante nuevo. Tengo la impresión de no haber visto eso antes, por lo menos no tan abiertamente en las calles. Creo que en Estados Unidos los grupos sadomasoquistas eran ya muy fuertes hace algunos años y eso no cambió, ni afectó a los nuevos homosexuales.

Dejando eso de lado, voy a hablar un poco sobre aquella pregunta suya acerca de la articulación con los partidos. Voy a repetir mi opinión, asumiendo el riesgo que conlleva. Creo que todos los movimientos minoritarios deberían, en este momento de campaña, embarcarse en los asuntos del PT, no para hacer carrera en el partido, es evidente, sino para encontrar sus modalidades de inserción, para intentar desarrollar una ambigüedad en la expresión, una agitación, un estilo de vida que sobrepase todas las estructuras de pequeño grupo que se adhieren como ostras y moluscos en ese proceso.

COMENTARIO. Usted ha animado a que los movimientos se integren en el PT. Pero, por lo que estoy viendo, esos procesos de integración en las estructuras políticas tienden a acabar en algún tipo de desorden espontáneo y callejero.

GUATTARI. Si es así, ese «enloquecimiento» no debe ser tan sólido…

COMENTARIO. Es justamente eso. Creo que lo importante en lo que usted introduce es esa categoría del deseo. Si esos grupos fuesen capaces de hacer una lectura de la política en términos de deseo, podría ser diferente.

GUATTARI. Estoy de acuerdo con usted, completamente de acuerdo.

COMENTARIO. Para que tenga una idea de cómo esto está siendo manipulado, hay plataformas de candidatos que incluyen cosas del tipo «que los negros puedan vivir su negritud, las mujeres su femineidad, los homosexuales su deseo».

GUATTARI. Creo que usted está enteramente en lo cierto al criticar la parte de «consigna» que hay en eso. Ese trabajo sólo tiene sentido si corresponde con

una toma de conciencia colectiva en un proyecto de ese tipo. Pero eso es, para mí, una razón más para presentar el problema, para por lo menos hablar de él, aunque no se haga nada.

COMENTARIO. La discusión es si la gente debe hacerlo dentro o fuera.

GUATTARI. Para mí no hay ninguna ley, ninguna consigna. O usted está efectivamente comprometido, con intención de intervenir aquí o allá —y pronto— o no lo está. ¡No es cuestión de salir distribuyendo panfletos por São Paulo, proclamando que los homosexuales se unan al PT!

COMENTARIO. Entonces, ¡viva la homosexualidad!

GUATTARI. Hay dos niveles en estos asuntos y ambos son muy importantes. Primero, está la cuestión del reconocimiento de los derechos. Se trata de una batalla de abogados, políticos, etc. En Francia hay un grupo de homosexuales que trabó ese tipo de combate con una tenacidad increíble, obligados a hacer cosas chatísimas y consiguiendo, por eso mismo, llevar las cosas adelante. Estudiaron los textos, fueron a ver a los diputados, a los senadores y a otros políticos, es decir, fue un trabajo de *lobby*. Pero, pienso que no se debe reducir la problemática a ese nivel. Hay un segundo aspecto y que es que, con o sin reconocimiento, existe una presencia viva de los homosexuales, de las feministas, etc. Existe toda una afirmación, una actuación de otra manera de hablar, de ver, de comportarse. Y esta dimensión puede tener una gran importancia.

COMENTARIO. Ha sido bueno que usted haya hablado de esos homosexuales que, siendo abogados, desarrollan un trabajo dentro del sistema y consiguen incomodarlo. Aquí, todo el mundo desprecia esa parte institucional.

GUATTARI. Eso es una tontería.

COMENTARIO. Creen que lidiar con el lado institucional es reformismo, no cambia nada. Para ellos las instituciones deben ser despreciadas, porque lo que vale es sólo un tipo de cosa: el anarquismo, que yo cuestiono mucho. Considero una ingenuidad, como usted mismo ha dicho, despreciar al Estado con explicaciones del tipo «no cuenta», «nos oprime» y en nombre de eso, dejarlo de lado e intentar hacer algo completamente fuera, como si con eso fuésemos a conseguir la destrucción del Estado.

SUELY ROLNIK. Ese malestar en relación con las instituciones no es nuevo, es por el contrario, un sentimiento especialmente presente en nuestra generación que, desde la década de 1960, ha tomado a las instituciones como uno de sus principales focos de protesta. Pero es verdad que en Brasil, desde hace unos años, ese malestar ha sido particularmente agudo, y eso se debe, para mí, a un dato absolutamente objetivo (y obvio) que es la «dureza» de la

dictadura, a la cual estuvimos sometidos durante tanto tiempo. La rigidez de ese régimen está encarnada, de un modo u otro, en todas las instituciones del país; y esto ha constituido un importante factor para el poder y para la permanencia de la dictadura.

Pero creo que ese malestar antinstitucional, sea cual fuere su causa, no pasa sólo por ahí: la sensación de que las instituciones son territorios contaminados y que por eso nada debería ser investido en ellas, cumple muchas veces un papel defensivo. Ese tipo de sensación es, en mi opinión, el reverso de la fascinación con la institución que caracteriza la «líbido burocrática». En realidad, esas dos actitudes satisfacen una misma necesidad, que es la de usar las formas vigentes, lo instituido, como parámetro único y exclusivo en la organización del sí mismo y de las relaciones con el otro, evitando así sucumbir al peligro de colapso que podría ser provocado por cualquier tipo de cambio. Son dos estilos de simbiosis con la institución: uno de «pegamento» e identificación (quien adopta ese estilo basa su identidad en lo instituido), y otro de rechazo y contraidentificación (quien adopta ese estilo basa su identidad en la negación de lo instituido, como si hubiese en el plano de las formas un «afuera» de las instituciones, un supuesto espacio «alternativo» a este mundo).

Viendo las cosas desde este prisma, tanto el «alternativismo» como el «burocratismo» se restringen a abordar el mundo desde el punto de vista de sus formas y representaciones, esto es, desde el punto de vista molar, y se protegen contra el acceso al plano molecular, donde se están produciendo y componiendo nuevas sensaciones, así acaban forzando la creación de nuevas formas de realidad. Ambos reflejan un bloqueo de la fuerza instituyente, una imposibilidad de entrega a los procesos de singularización, una necesidad de conservación de las formas vigentes, una dificultad de acceso al plano molecular, donde se engendra lo nuevo. Es más difícil de ser percibido en el caso del «alternativismo», porque implica el espejismo de un supuesto mundo paralelo que transpira una ilusión de autonomía y creación, y cuando creemos haber escapado del «conservadurismo», estamos corriendo el riesgo de caer en otro, más disimulado. En este sentido, estoy de acuerdo con usted: no es fingiendo que las instituciones no existen como se las va a transformar. Sin embargo es preciso hacer dos salvedades. En primer lugar, es obvio que ni toda experimentación social designada con el nombre de «alternativa» está marcada por ese carácter defensivo del espejismo de un mundo paralelo. Y, en segundo lugar, si pensamos en el contexto de la dictadura, se entiende que para soportar la dureza de un régimen autoritario, la tendencia sea la de fingir que no existe, con el fin de no tener que entrar en contacto con sensaciones de frustración y de impotencia que sobrepasan el límite

de lo tolerable (tal y como se acostumbra a reaccionar frente alguna experiencia traumática). Y para sobrevivir, se intenta crear, en la medida de lo posible, otros territorios de vida, muchas veces clandestinos.

COMENTARIO. Me gustaría volver a la fórmula «Viva la homosexualidad» ya que en nuestro grupo se ha dado una polémica entre «ser» y «estar» homosexual. Cada vez que nosotros nos afirmábamos como homosexuales o presentábamos la problemática de la represión, algunas personas la consideraban reaccionaria, porque con eso nosotros estaríamos reconstruyendo un nuevo patrón o una nueva identidad y negando así el devenir. Ahora bien, omitirlo, no presentarse como homosexual, es omitir una problemática que existe; y tanto da «ser» o «estar» lesbiana o gay, pues aun considerando que sólo «estoy» lesbiana, no lo «soy», ese «estar» tiene consecuencias palpables tan complicadas como las del «ser».

COMENTARIO. A nivel de la lucha nosotras estamos obligadas a denominarnos, a presentarnos como lesbianas porque tenemos que hablar contra la discriminación policial, la discriminación en el empleo y otras tantas discriminaciones. Otra cosa es crear un nuevo patrón puesto que tenemos que identificarnos y eso es lo que nos preocupa. Así, se crea una discusión en torno a esa cuestión de «ser» o «estar» lesbiana, discusión que a veces es bastante estéril, porque nos separa de los otros movimientos.

COMENTARIO. Esto mismo se está planteando todo el mundo. Por lo que he entendido de lo que piensa Guattari, la forma más transformadora sería la existencia de varias revoluciones moleculares, esto es, una multiplicidad de grupos feministas, lésbico-feministas, grupos de negros y otros que cuestionasen las estructuras patriarcales o fálicas. Ahora bien, el partido reproduce la estructura patriarcal. Por lo tanto no creo que lo más productivo sea estar gastando mis energías en este tipo de estructura, sino intentando construir nuevas formas de actuación, agenciamientos que procuren cuestionar esas estructuras de poder.

GUATTARI. Tal vez usted tenga razón. Si el movimiento funcionara de ese modo, sería suficiente. Pero puede también ocurrir que caiga en situaciones de descomposición. Voy a dar un ejemplo histórico: los diferentes componentes del movimiento autónomo en Italia se desbarataron, muchas veces por causa de ese tipo de discurso. Podemos imaginar cuan lamentable es esto. Uno de los componentes que estallaron fue *Lotta Continua,* que no tenía nada de extraordinario, pero que era importante para el movimiento italiano. La etapa crucial de su explosión consistió en el hecho de que un día todas las militantes feministas de *Lotta Continua* dejaron el movimiento, exactamente con ese tipo de discurso. Se organizaron en estructuras que eran, por el contrario, muy interesantes —como puedan ser editoriales,

cooperativas— pero que en pocos meses se despolitizaron completamente. El movimiento de *Lotta Continua* experimentó este proceso con una suerte de resaca de culpabilidad: perdió su motor, se despedazó y sólo quedó el periódico. Sin duda, ese proceso tenía que emerger históricamente de algún modo. Sin embargo, se podría haber escrito otro guión: la autonomización de los componentes feministas funcionando como un factor de refuerzo de la eficiencia de movimientos como *Lotta Continua*, en lugar de contribuir a su caída en un agujero negro. Imagine si todas las mujeres del PT (feministas o no, lesbianas o no) de repente resolviesen decir: «Ya está bien, estamos hartos de Lula y de todo eso, nosotras nos vamos».

COMENTARIO. Y así ellas se organizarían en grupos de mujeres. ¡Yo pienso que sería espléndido!

GUATTARI. Quizá. Pero de ahí a encontrar óptimo que movimientos como el PT desaparezcan es como mínimo discutible.

b) Conversaciones sobre experiencias minoritarias

Psiquiatría

[Reunión con la Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría (São Paulo, 28/08/1982)].

GUATTARI. La creación de la Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría se constituyó en ruptura con lo que estaba ocurriendo hasta entonces en ese campo en Europa. Ruptura que ciertamente no se encarnó en una práctica social real, sino que en todo caso hizo que cuestiones de la psiquiatría, como puedan ser técnicas psicológicas y psicoanalíticas de asistencia a la comunidad, a la infancia, etc., se convirtiesen en asunto de debate público. La temática en cuestión no era sólo de interés de algunas experiencias minoritarias en el campo de la psiquiatría, como pueden serlo las comunidades terapéuticas. Movilizó a otros sectores y no sólo en el campo «psi». En Inglaterra, por ejemplo, grupos de psiquiatrizados se han organizado principalmente para luchar contra la internación arbitraria. El asunto ha tenido una gran proyección entre grupos de izquierda. En los medios, la repercusión del movimiento ha sido notable. Pero en ese punto, y ya en la época de la antipsiquiatría existía un desfase considerable entre el discurso transmitido por los medios y la realidad psiquiátrica cotidiana. Ese desfase provocaba un malestar entre aquellos que estaban con las manos en la masa. En la época de la creación de la Red, ese malestar fue acentuándose y se convirtió en objeto de mucha polémica.

El movimiento *Psiquiatría Democrática,* por ejemplo, intentó, desde el comienzo, presentar el problema en otros términos. Para comenzar, Basaglia siempre rechazó el término «antipsiquiatría». Consideraba que la acción en ese campo no podía ser realizada sólo a partir de pequeños grupos minoritarios; era necesario encontrar un modo de articulación para lo que estaba pasando en el seno de los establecimientos psiquiátricos. De ahí el tema central de un libro que tuvo mucho éxito en ese momento: *La institución negada*. Según esta corriente, un trabajo concreto de cuestionamiento de las instituciones sólo podría ser hecho, por definición, a través de una articulación con los movimientos políticos y sociales, tratando que éstos últimos tomaran conciencia de esos problemas.

En el momento de la creación de la Red, algunas personas se encontraban en la intersección de esas tendencias y juzgaban que no se debía poner entre paréntesis el debate teórico, sino que se trataba de crear condiciones para que hubiese intercambios y confrontaciones en el campo práctico, con el fin de que el debate se extendiese más allá de los grupos minoritarios. Lo que se proponía eran proyectos de acción tanto a nivel de la práctica psiquiátrica como a nivel de las estructuras estatales, de las leyes relativas a la psiquiatría. La idea era crear condiciones para que se pudiese elaborar una táctica, una estrategia, que implicase la participación efectiva de todo tipo de componentes: los promotores de la antipsiquiatría, por supuesto, pero también trabajadores de la salud mental, grupos de psiquiatrizados, movimientos alternativos que apuntaban sobre esas cuestiones y en la medida de lo posible diferentes componentes políticos y sindicales de izquierda interesados en ellas.

En 1975 decidimos reunirnos en Bruselas para discutir esos problemas. Estaba todo el equipo de Basaglia y de Giovanni Jervis de Italia, el grupo que trabaja con Mony Elkaim en Bruselas, grupos de Inglaterra y de Francia; también estaban presentes Laing, Cooper, Robert Castel y otros teóricos sobre estas mismas cuestiones. Ese encuentro que en principio iba a ser restringido se transformó inmediatamente en un encuentro amplio e importante. El hecho es que, a pesar nuestro, se había desencadenado un proceso.

Hubo varios encuentros posteriores. El encuentro de París fue increíble, un desbordamiento espectacular. Una parte del barrio *Les Halles* estaba literalmente ocupado por la Red. Fue tan sorprendente, lo que había sido previsto nos desbordó tanto, que fue imposible tener una discusión adecuada. Pero eso no era lo más importante. Ya en el encuentro de Trieste, al que asistieron unas cinco o seis mil personas, a pesar de todas las dificultades hubo oportunidad para discutir un poco; pero ese encuentro tuvo lugar en un período muy caliente de luchas sociales en Italia, con toda la efervescencia de la *Autonomia*.

El hecho es que en un principio la Red era esencialmente europea, formada por componentes extremadamente diferentes. Y era muy difícil mantener todos esos componentes juntos, sin un núcleo de amistad catalizador que impidiese los reflejos tradicionales de paranoia colectiva, inevitables en ese tipo de empresas —cosas como: «Vamos a terminar dejándonos cooptar por la gente de Italia, más o menos ligado al PC italiano», «vamos a dejarnos manipular por los antipsiquiatras ingleses», «vamos a perder el tiempo con esos movimientos alternativos que son geniales, pero que no se relacionan con la realidad social»; en definitiva, todo el cortejo de problemas personales y narcisistas.

Pero a pesar de todo —y, es preciso decir, para nuestra gran sorpresa— la Red europea continuó creciendo. No tuvo resultados y realizaciones extraordinarias, porque se desarrolló justamente en el momento en el que se estaba produciendo una caída general de la importancia de las luchas sociales de aquel período. Pero en cualquier caso, tuvo el mérito de crear una especie de línea de resistencia que permitía, algunas veces, organizar una defensa concreta contra la represión. Se dio mucho intercambio: se organizó una verdadera red a nivel de las estructuras alternativas europeas. Pienso, por ejemplo, en el caso de España en los estertores del régimen franquista, cuando una fuerte represión se abatió sobre los medios alternativos a la psiquiatría: las personas que estaban emprendiendo una acción global en ese sentido fueron puestas, especialmente, en el punto de mira de la represión. El hecho de que fuera divulgado, y rápidamente, por acción de la Red, funcionó como medio de presión sobre las relaciones de fuerza locales. Se dieron otras luchas antirepresivas en países como Alemania y Bélgica, con situaciones diferentes a la española. Hubo también luchas del tipo italiano. En todos los casos, a través de la Red se dio una popularización muy grande de esas luchas —por ejemplo, con el filme de Bellocchio (no sé si fue distribuido en Brasil).

En el fondo, lo que me parece que ha sido más importante es el hecho de que esta problemática se planteaba por primera vez a escala europea, en términos nuevos y con interlocutores completamente diferentes de aquellos a los que estábamos habituados. Ésta es la situación actual, con la diferencia de que en Francia existe la posibilidad de una lucha jurídica, especialmente sobre la abolición de leyes como las que rigen la internación. Los jóvenes psiquiatras que están al frente del Sindicato Nacional de Psiquiatría (muy bien implantado en Francia) han desarrollado un trabajo jurídico junto a los miembros del Sindicato de la Magistratura (organismo de izquierda). Están en conexión con la Red. Hay también nuevos componentes, también en Europa, especialmente en Holanda y en Suecia, que se preocupan por estos problemas. Hay estructuras de estudio, estructuras para la transformación de leyes a nivel europeo, estructuras articuladas para hacer frente a lo que se prepara en este campo.

En cuanto a los puntos de conexión con América Latina, desde los comienzos de la Red había algunos mexicanos y brasileños interesados en esas cuestiones. Y tomaron la iniciativa de crear una red, con medios de actuación no idénticos, sino similares. Tal vez esa invención de otros medios pueda hacer que la Red en América Latina pueda superar las dificultades que he señalado, es decir, el riesgo de constituirse a la *maniera* del pequeño grupo o a la *maniera* universitaria, formal.

SUELY ROLNIK. Con esa idea de red creamos en São Paulo, en 1980, un grupo que fue llamado Núcleo de Psiquiatría y Psicología Social, y que se reunía en Sedes Sapientiae. La iniciativa movilizó a mucha gente, mucho más de lo que se esperaba. Fue parecido a lo que ocurrió en Europa: constatamos con cierta sorpresa que había una demanda importante, sobre todo en São Paulo, la ciudad donde nos reuníamos. Pero muchas personas y grupos de otros estados también contactaron con nosotros. El número de experiencias no identificadas con los sistemas de referencia dominantes en el campo de la psiquiatría era realmente considerable y la mayoría de ellas se estaba desarrollando en un aislamiento total. Estoy acordándome especialmente de ese grupo porque en él era explícita la intención de crear red entre las prácticas alternativas en psiquiatría. Pero es evidente que la misma intención existía implícitamente en otras iniciativas anteriores a ésta y no sólo en São Paulo. El Núcleo se disolvió después de dos años de existencia. Más tarde, se creó un grupo oficialmente vinculado a la Red Internacional, que congregó diferentes iniciativas de este tipo diseminadas por Brasil. A éste es al que se está refiriendo Guattari al decir que espera que se encuentren formas de organización que superen algunas de las dificultades de la Red europea.

GUATTARI. No hablé al respecto de la forma de organización de la Red europea, y ese aspecto es muy importante. La Red empezó rápidamente a operar en un plano internacional, no solamente en el nivel de los debates, sino de las estructuras y de los propios encuentros concretos. Por ejemplo, en Francia nunca hubo un secretariado unificado, sino que a nivel europeo existía un agrupamiento de los subconjuntos de la Red. Las aproximadamente sesenta comunidades alternativas a la psiquiatría que existen en el sudoeste de Francia están mucho más ligadas a los movimientos comunitarios de Holanda que a los psicólogos, psicoanalistas y psiquiatras que, en París, se pretenden alternativos y con los que esas comunidades no tienen mucho en común. De la misma forma, los juristas que se interesan por las cuestiones de transformación de la ley se organizan entre sí, sin pasar por secretariados nacionales. Lo mismo ocurre en el ámbito del movimiento de psiquiatrizados. Considero que este aspecto es muy importante e imagino que, al menos en esto, la problemática debe ser idéntica a la de América Latina.

La Red no existe para que todo el mundo se ponga de acuerdo, ni para hacer un frente, un programa común para los juristas, los psiquiatrizados o los «psi» de tal o cual categoría. La Red existe para crear las condiciones para una dialéctica real, suponiendo que a través de ella las ideas pueden avanzar por medio de diferentes rizomas, diferentes niveles de elaboración. Fue lo que pasó en el encuentro de la Red en Cuernavaca (México) hace tres años y medio. Fue lo que pasó al año siguiente, en el encuentro que se dio en San Francisco y cuya iniciativa partió de movimientos de psiquiatrizados de Estados Unidos. Esos dos encuentros ya eran una manera de situar los diferentes componentes en relación mutua. Pero la verdadera fundación de la Red en América Latina sucedió el año pasado, en Cuernavaca, donde estuvieron presentes más de veinte delegaciones. En ese encuentro, se había superado ya aquel carácter inicial de toma de contacto. Se constituyeron comisiones de trabajo extremadamente vivas.

PREGUNTA. ¿Cómo se da esta asimetría en las múltiples participaciones? ¿Cómo se experimentó esto en la experiencia francesa?

GUATTARI. Espero que el debate no se centralice en los problemas francés y europeo, sino en los problemas brasileños y latinoamericanos. Es obvio, por otra parte, que no voy a escapar a la pregunta, en cualquier caso voy a ser bastante breve. En realidad lo que sucedió es que en el contexto francés de 1977 y tomando en consideración el terrible centralismo parisino, la Red estuvo despedazada durante mucho tiempo por fenómenos de pequeño grupo. Esto acabó haciendo que no funcionase a nivel de Francia, a nivel nacional, y fue lo mejor que podía pasar: se convirtió de hecho en una red multicentrada, con contactos a escala europea. Sólo recientemente, con ocasión del último encuentro en Ginebra, se reconstituyó un secretariado francés a causa de la inminente toma de poder de los socialistas y la urgencia de pensar propuestas para la salud mental a nivel nacional. En momentos como ése, se vuelve difícil mantener el carácter de encuentro y de elaboración, ya que hay plazos en juego. Lo mejor que se puede hacer para abordar esa situación es que las diferentes sensibilidades deleguen en un grupo restringido, o relativamente restringido, el mandato de diálogo con las formaciones políticas y sindicales. Pero debe quedar bien claro que no se trata de un secretariado político, de un organismo que formula una teoría, un programa que unifique todos los componentes. Es un organismo transitorio y con un objeto perfectamente delimitado. Más allá de ese tipo de situación, en el fondo para la Red es un criterio de vitalidad que se pueda cortar su cabeza nacional, sin que eso cambie cosa alguna.

Para que las iniciativas no se paralicen, es importante que apenas haya un secretariado central y que por el contrario proliferen los secretariados parciales, tantos como líneas diferentes de iniciativas haya. A través de ellos, deja de

existir toda una serie de aparente contradicciones. Pero la estructura multicentrada no es siempre y necesariamente la más adecuada. Situaciones como la de Francia o la de Brasil, actualmente, implican un mínimo de acuerdo y coordinación y hasta de representación de la Red a escala nacional.

Es evidente que para Brasil sería muy importante hoy que una estructura pudiese afirmar, de la forma más eficaz posible, la problemática de la alternativa psiquiátrica. Afirmar una alternativa, primero en relación consigo misma, como corriente; afirmarse además como fuerza de propuesta de diálogo, con formaciones de izquierda como el PT, y también, evidentemente, como fuerza de oposición a la psiquiatría tradicional, a los poderes de Estado, a todas las fuerzas tradicionalistas y conservadoras en ese campo —y cuando digo «conservadoras», incluyo en esto a una parte de la clase obrera directamente implicada en esas cuestiones, los trabajadores del campo de la psiquiatría. Supongo que en este punto no debe haber mucha diferencia entre la situación latinoamericana y la europea: una parte de la clase obrera es realmente conservadora.

PREGUNTA. Por lo que estoy entendiendo, está definiendo la psiquiatría como control social. Yo quería saber si la Red llegó a conceptualizar una alternativa a la psiquiatría. Sé que, por ejemplo, el modelo antimanicomial propuesto en este momento en los países más atrasados en materia de salud mental parece estar revirtiendo en un mayor control social, incluso en países como Francia. ¿Propone la Red algún modelo alternativo?

GUATTARI**.** Retomando lo que intenté explicar antes, no se trata nunca de proponer un modelo alternativo. Pero sí, sin embargo, de intentar articular los procesos alternativos cuando éstos existen, sobre todo a escala europea: allí la situación de la psiquiatría en algunos países es completamente arcaica y casi carcelaria, mientras que en otros, especialmente en los países nórdicos, la sofisticación del control psiquiátrico ha sido llevada a un punto inimaginable. En Dinamarca y en Suecia, el Estado paga a madres de familia y concede horarios especiales a los trabajadores, para hacer grupos de psicoterapia; hay aldeas enteras cuya vida gira en torno a la terapia. Esto no tiene nada de absurdo; al contrario, es muy astuto.

En la Red, la convivencia de esos sistemas en su diversidad genera un enriquecimiento recíproco: las estructuras «subdesarrolladas» pueden leer el futuro que les espera; las «superdesarrolladas» pueden ver en las estructuras más arcaicas que ciertas formas de lucha y de intervención son viables y pueden ser eficaces.

COMENTARIO**.** El surgimiento de una lucha antipsiquiátrica en Brasil no me parece tan viable. Aquí, si hay alguna espontaneidad de las masas trabajadoras para lidiar con la salud mental, se limita a llamar «espontáneamente» a

las estaciones de policía cuando se tienen problemas de ese tipo. Por otra parte, estamos en plena lucha por la salud física de la población, ya que ni esta misma es respetada. El desfase es demasiaso grande en relación con la situación europea; allí, los problemas de salud física ya han sido ampliamente resueltos. Esto permite que ustedes se preocupen por la salud mental y hasta propongan una forma de organización espontánea de lucha en este sentido.

GUATTARI. No me parece que nadie antes de usted haya hablado de «espontaneidad»; en todo caso, yo no usé esa palabra. Al contrario, la problemática de la Red es la búsqueda de una organización de máxima eficacia. Es un hecho —basta constatarlo— que todas las estructuras políticas, sindicales, universitarias, tradicionales, en los últimos cuarenta años, por lo menos en Europa, no sólo no transformaron nada en el campo de la psiquiatría, sino que lo único que hicieron fue consolidar situaciones opresivas, desarrollando pseudoreformas, trabajando de hecho con los mismos mecanismos de desapropiación de esta problemática en el campo social real.

Quizá la situación sea diferente en América Latina y en Brasil. Si me dijeran que existen hoy organizaciones de izquierda en el campo médico (como puedan ser organizaciones políticas o sindicales) que por lo menos se plantean esa problemática, y no en el sentido de un vago programa de mejora de los equipamientos o aumento del número de psiquiatras, aumento de salarios, etc; si me dijeran que esas organizaciones se vinculan realmente con el punto de vista de los interesados (como los psiquiatrizados o los niños), en ese caso, no tendría el menor sentido buscar estructuras que permitiesen la articulación de las singularidades, de las diferentes posiciones que están en conflicto. ¿De qué serviría esto, si ya existe?

Quiero dejar claro que en lo que acabo de decir no hay ninguna hostilidad en relación con los partidos y los sindicatos. Al contrario, insisto en la necesidad de que se creen condiciones para un diálogo en el que se planteen estas cuestiones. Crear estructuras sensibilizadas con esas problemáticas, conectadas con las prácticas reales, aunque sean mínimas, de forma que se instaure una verdadera dialéctica entre los propios componentes de lucha que, por definición, estarán en niveles diferentes.

Me acuerdo de la problemática que se planteó en España en los años 1976 y 1977. El ascenso de las formaciones de izquierda no ha coincidido con un verdadero diálogo en torno a estas problemáticas y esto ha hecho que las cuestiones relativas a la salud que propuso la izquierda quedaran completamente alejadas de la realidad. Es preciso aprovechar los momentos en los que hay condiciones para desencadenar un diálogo general. Quiero decir, repito, que no hay culto a espontaneísmo alguno en este tipo de propuesta.

[Carta de F. Guattari a S. Rolnik (París, 24/05/1983)]

GUATTARI. Siento que la Red de Alternativas a la Psiquiatría, tanto en Europa como en América Latina, está en vías de ser recuperada, por el mismo tipo de gente cercana que está próxima al PC en Francia. ¡Todo bien! ¡No hay por qué agarrarse a la Red! Lo importante es continuar con nuestras propias redes y reinventar un modo de funcionamiento internacional que nos permita tener acceso, en las mejores condiciones posibles, al período formidable que se está preparando —para lo peor y para lo mejor!



La psiquiatría en Francia ha modernizado sus equipos: hay toda una política de apertura, de desarrollo de equipos extrahospitalarios, de sectorialización. Esa política de sectorialización es reformista, no ha resuelto, en absoluto, ningún problema fundamental. Primero, porque refuerza el sistema de encasillamiento que existe en todos los otros registros de control social. Y segundo porque la reforma que se implantó en Francia ha fracasado. Lo que ha sucedido es que se ha dado una multiplicación de equipos de otra naturaleza, pero los grandes bastiones de la psiquiatría no han sido tocados. Eso hace que en Francia haya una maquinaria psiquiátrica que cuesta una cantidad colosal al lado de una crisis que es percibida por todos, incluidos los responsables del Estado. El gobierno socialista ha escogido un ministro de Salud que hace promisorias declaraciones de principios sobre la supresión de la ley de 1838 (ley que rige la internación) lo que implicaría transformaciones radicales de los equipos psiquiátricos. Pero no da a conocer cómo va a hacer eso.



Ciertas comunidades alternativas a la psiquiatría —unos treinta grupos que viven en el sur de Francia, en Cévennes, una región montañosa muy bonita— estuvieron dispuestas a acoger a personas salidas de hospitales psiquiátricos o a niños con dificultades. Ese movimiento nació como continuación de los acontecimientos del 68 en Francia. Hoy en día el Estado financia esos grupos, sin pedirles ninguna contrapartida, por ejemplo, de control. Se podría decir: «Muy bien, es una forma de reconocimiento agradable y útil». Pero de hecho, poco a poco, eso acaba integrando esos grupos en estructuras mucho más sutiles que las de un hospital psiquiátrico. Es el propio

grupo el que promueve su autorregulación, su autoformación y su autodisciplina. Eso sería, desde mi punto de vista, totalmente positivo si pudiese desembocar en una modificación de la realidad de la opresión psiquiátrica en Francia. En realidad, el poder del Estado se sirve de ese sector como de una especie de válvula de seguridad. Las personas que se ocupan de esas actividades no son en absoluto una amenaza para el poder, ya que aunque tengan concepciones disidentes y prácticas diferentes, por lo menos hasta ahora, esto no ha hecho que hubiese una dialéctica que desembocase en una transformación de la situación en el campo psiquiátrico.

En la Red, se han discutido estas cuestiones: llegamos a considerar que era positivo llevar adelante este tipo de experimentación, pero que ella sólo adquiriría sentido si se articulase con los movimientos de protesta a la psiquiatría en los grandes manicomios, en la sectorialización, etc.



Hace treinta años, cuando La Borde comenzó (en un contexto de estructura tradicional en sus relaciones con los poderes del Estado, con la Seguridad Social), se vivieron microprocesos de transformación, frecuentemente con pasión y entusiasmo. En ese contexto, La Borde hizo una serie de pequeñas mutaciones que tuvieron cierto grado de eficacia para transformar las relaciones entre los técnicos y los pacientes, así como entre los propios técnicos.

No voy a dar una conferencia sobre lo que fue La Borde en aquella época, pero digamos que nuestra experiencia refleja lo que estaba siendo la problemática de la higiene mental en aquel momento. Sin embargo, ese proceso no consiguió traspasar el muro del Estado; retrocedió.

Los microprocesos vividos en La Borde no desembocaron en un proceso general de transformación. En cierta manera, al trabajar sobre sí mismos, continuaron girando en el vacío, del mismo modo que una mutación en el terreno de la pintura va a continuar girando sobre sí misma encerrada en un museo que las escuelas visitan el sábado por la tarde. Existe una paradoja entre los pequeños milagros, como los del trabajo de Modigliani y el escándalo que es obligar a los niños a aburrirse, visitándolo. Es obvio que no tengo la pretensión de comparar a Modigliani con La Borde. Sin embargo, hay personas que vienen a visitar La Borde como irían a un museo. Y no cabe decirles: «Pero qué pena, ustedes deberían haber venido hace treinta años, ahora no es el momento de visitar La Borde»; auque de hecho hace treinta años hubiera habido un capital de posibilidades que podría haber desembocado en otra cosa, diferente de lo que La Borde es hoy. La historia decidió: La Borde quedó como una de las instituciones que no han sido

directamente cooptadas por el poder del Estado, pero con las cuales el poder del Estado se acomoda muy bien. La única excepción se dio durante algunos momentos muy difíciles del giscardismo en Francia, cuando el poder del Estado realmente quería cerrar La Borde y encarcelar a muchas de las personas que allí trabajaban. Pero esas detenciones no tenían que ver con la problemática psiquiátrica: eran otros los problemas que estaban en juego.



En Bélgica, un grupo de latinoamericanos ligado a la Red protagonizó una experiencia que vale la pena contar. El grupo entró en contacto con los sindicatos (por ejemplo, la Federación Sindical de los Empleados de Comercio), no sólo para reivindicar cosas como el seguro social, sino también y sobre todo, para pedir que apoyasen la integración en algunos sectores de la producción de personas salidas de internados psiquiátricos. En realidad, el asunto no estaba planteado en términos de una reintegración en la producción. Se asemejaba a la experiencia de Parma (Italia) en la cual se intentó hacer que mongólicos, personas con disturbios neurológicos graves, etc., fuesen incorporadas por los grupos de obreros, no para entrar en la producción, sino simplemente para convivir con ellos en la fábrica. Ese tipo de intervención concreta en una problemática puede remover las ideas, mucho más que cualquier discurso.

Todo esto ocurrió, a pesar de que esos grupos conservaran algunos trazos de pequeño grupo, de dogmatismo (no sólo político, sino también psicoanalítico). Esos trazos sin embargo no impidieron que hubiera un carácter mutacional, micromutacional en esas experiencias, lo cual debe ser detectado a través de un reconocimiento de los procesos, aunque sean minúsculos. Solamente así se pueden apreciar los aciertos y desaciertos.

La escuela

Es sorprendente como Freud, que descubrió el período de latencia (ese período de depresión, de pérdida del sentido del mundo, que sigue al complejo de Edipo y al complejo de castración) no se haya dado cuenta de que ese período coincide con la edad de escolarización, la entrada del niño en los equipamientos productivos modelizantes, la entrada en las lenguas dominantes. Y el niño, que tiene capacidades extraordinarias como las de la danza, del canto y del diseño, pierde en pocos meses toda esa riqueza. Su creatividad cae en una especie de grado cero: comienza a hacer diseños estereotipados, se modeliza según las actitudes dominantes.

Las personas que intentaron experimentar seriamente otros métodos educativos saben muy bien que esa mecánica infernal puede desmontarse; saben muy bien que con otro tipo de abordaje esa riqueza de sensibilidad, esa riqueza de expresión, puede ser relativamente preservada.



[Reunión con preescolares «alternativos» de São Paulo (SP, 27/08/1982)].

Guattari. En Europa, y particularmente en Francia, las personas que trabajan en guarderías, en escuelas o hasta en estructuras paralelas (alternativas) siempre tienen una relación directa o indirecta con el Estado. La relación puede ser directa en la medida en que las personas son pagadas por la prefectura o por el Estado; o indirecta, cuando reciben subvenciones a través simplemente de aquello que llamamos en Francia sistemas de «salario diferido» (seguro social, jubilación, seguro de desempleo, pensión familiar, etc.). En esa medida y en cierto modo, los salarios y las inversiones son siempre derivados directa o indirectamente de un control financiero del Estado. A eso podemos agregar el hecho de que también la formación de los técnicos es ampliamente controlada por el propio Estado. Por lo tanto, el Estado en Europa está macizamente presente en la escuela.

Para mí, lo que es interesante en estas experiencias de jardines auto-administrados de São Paulo, es al mismo tiempo su dificultad: han conseguido adquirir autonomía en relación con las normas dominantes. No obstante, eso implica una contrapartida como es, por ejemplo, el hecho de no poder aceptar a personas que no tengan medios para pagar; con eso, ustedes terminan cercenados por los sistemas de discriminación social y racial vigentes.

Me parece realmente necesario que toda experimentación pedagógica, microsocial, etc., se sitúe en relación con ese tipo de problemática. Desconocerla es correr el riesgo de intervenir en la modelización, en la transmisión de modelos a los niños —comenzando por aquellos factores de diferencia social, diferencia de estatus económico, de estatus racial. Una cuestión que se debería plantear, por ejemplo, es si hay niños negros en tales escuelas e indagar sobre todas las implicaciones que eso pueda tener en la economía libidinal de esos niños. Éstas son algunas limitaciones en el tipo de iniciativas que están desarrollando. Sin embargo, es evidente que eso no significa que no exista un margen de experimentación perfectamente original y válido. Lo que importa es intentar captar las especificidades, las características originales, verdaderas, de cada experiencia.

Parece que hay varios personajes en juego en estas iniciativas. Podemos entrever al menos cuatro personajes importantes. Antes que nada, los niños, los personajes principales. Existe también el personaje alternativo, que se

sitúa en relación con sus propias expresiones, que quiere crear un mínimo de espacio de libertad y que —exactamente por eso— corre el riesgo de crear un gueto, esto es, el riesgo de no conseguir articular su espacio de libertad con lo que pasa en el campo social, con lo que pasa a nivel del Estado. El tercer personaje sería el Estado que, por lo menos en los contextos que yo conozco, está siempre dispuesto a querer colonizarlo todo, a serializarlo, a cooptarlo (incluidas las experiencias alternativas), en la medida en que le sea posible. Y el cuarto personaje es el barrio, la población, el medio ambiente.

Personalmente no tengo una gran experiencia en relación con los problemas de las jubilaciones, pero en los que se refieren a las estructuras alternativas en psiquiatría, que es un campo que conozco mejor, éstas chocan con este mismo tipo de problemática. Los psiquiatrizados están siempre comprimidos entre el personaje del Estado y el personaje alternativo, que frecuentemente tiene una dependencia indirecta del poder del Estado. Y cuando esas iniciativas rechazan esa dependencia —como era el caso, por ejemplo, de las primeras comunidades de Ronald Laing en Inglaterra— se arriesgan a transformarse en una suerte de comunidad de elite, aunque vivan en la miseria; una cosa no impide la otra. Para escapar de eso, es preciso articular un vasto sector de experiencias de este tipo, lo que ofrece un poder de negociación con el Estado. Es un poco lo que se da, por ejemplo, en Alemania donde todo un sector de población que gestiona sus escuelas y también sus cooperativas, etc., negocia colectivamente sus necesidades de recursos financieros con el poder público. Ésta es, para mí, la única vía de acceso a una consolidación de tales alternativas.

Si aceptamos esa idea de los cuatro personajes, vemos que es muy difícil apreciar de manera unilateral iniciativas como las suyas. Por ejemplo: ¿qué llevaría a la población de un barrio a juzgar efectivamente necesario aventurarse en una empresa como ésta? El hecho de que esas iniciativas correspondan a sus deseos, a sus necesidades. Y para eso es preciso que estén suficientemente elaboradas como para proponer efectivamente un mínimo de alternativa.

En este sentido creo que sus iniciativas, aunque estén en cierto modo en una situación de bloqueo e incluso, a veces, de gueto, pueden tener una importancia mayor en otro contexto social, pueden nomadizarse, emigrar, cambiar de carácter, ser retomadas y reinterpretadas por otros medios.

PREGUNTA. La universidad podría ser un medio para ese tipo de experiencia pedagógica fuera de los límites de la clase media. Pero aquí la universidad sólo usa la periferia para hacer investigaciones. Me gustaría saber si la universidad en Francia está tan disociada, tan desvinculada de la comunidad como aquí.

GUATTARI. La universidad en cualquier parte del mundo está desconectada de la realidad social —y ésta es por otro lado su función. Por lo tanto, no hay de qué espantarse. Sin embargo, en compensación, existen sucedáneos sociales gigantescos, equipamientos colectivos múltiples, que desempeñan una función cada vez más acentuada de control social. Existe un programa de informatización no sólo de la delincuencia, sino de cualquier tipo de disturbio o desvío, por menor que éste sea. Es común, también, en algunos bloques de los barrios de vivienda social de la periferia de París, que una familia, que una madre sea obligada a recibir visitas sucesivas de diez, quince, veinte tipos diferentes de trabajadores sociales…

SUELY ROLNIK. [...] educadores de calle, de escuela y de ambulatorios, asistentes sociales y psicólogos de fábrica, y también de escuela, de ambulatorio, etc. En definitiva, una horda de trabajadores sociales que caen sobre una misma familia, a veces compuesta por sólo tres personas.

GUATTARI. El encasillamiento psicológico y sanitario a nivel de la pequeña infancia y de las escuelas es constante. Si el niño presenta cualquier «disturbio», por insignificante que sea, ya es motivo suficiente para que sea colocado en una clase especial. Suely puede hablar de eso.

SUELY ROLNIK. Trabajé en ese tipo de institución cuando viví en París. La «clase especial», dentro de la propia escuela, apenas es el primer paso de una vasta trayectoria que excluye al 50% de los niños franceses de la escolaridad «normal». Allí, cada barrio tiene unos seis tipos de equipamientos colectivos para la infancia: de la escuela al psiquiatra, pasando por diferentes matices en la combinación de lo pedagógico, lo psicoanalítico, lo psiquiátrico y lo médico. El Estado cae con todo su peso.

GUATTARI. El papel de la Universidad en ese conjunto es justamente el de determinar formaciones diferenciadas y muy discriminatorias. El poder del Estado o los equivalentes del poder del Estado, a través de los equipamientos colectivos, está ganando una importancia desmedida. Es por eso por lo que insisto en afirmar que experiencias como las suyas son importantes también para los países «desarrollados». Plantean la cuestión de la reapropiación de todas las relaciones de los niños entre sí y de los niños con los adultos; de la reapropiación de los problemas educacionales, sanitarios, psíquicos, culturales, etc.; de la reapropiación por el tejido social sin pasar por esa mediación del Estado que asume proporciones cada vez mayores y que desarrolla un modo de producción subjetiva cada vez más alienante y serializado.

Si retomamos los cuatro personajes, lo que estáis proponiendo (crear una sistemática de encuentro para pensar esta situación) podría encarnarse en una triple o cuádruple afirmación. *Una afirmación relativa a vosotros mismos y*

a los niños con los que trabajáis: una concienzación colectiva de que no estáis en sectores privilegiados y de que esa experiencia representa un movimiento de transformación, de creatividad. *Una segunda afirmación, relativa al poder del Estado,* que pasa por una articulación con los trabajadores que están en los sectores públicos de la educación. En ese nivel, es necesario un inmenso trabajo de intercambio que debe realizarse a pesar de todas las paranoias que pueden instituirse en una relación de este tipo. Este problema se ha presentado también entre los alternativos a la psiquiatría. Éstos se propusieron establecer una relación con los enfermeros y psicólogos que trabajaban en los hospitales, con aquella gente que acostumbraba a decir cosas del tipo: «Ustedes hacen un trabajo minoritario, un trabajo completamente fuera de la realidad, no sirve para nada». *Una tercera afirmación, relativa a las formaciones de izquierda*, a los partidos para que tomen conciencia de esa problemática. Y *una última afirmación*, más fundamental aun, relativa al conjunto de los grupos sociales directamente interesados en esas iniciativas, para que el proyecto tenga credibilidad y pueda ganar consistencia.

Su propuesta me recuerda una historia que sería interesante contar. Se trata de una experiencia que se dio en Francia hace algunos años y que fue muy significativa a pesar de su brevedad. Algunos educadores juntaron niños (tal vez más grandes que los niños con los que ustedes trabajan) y más allá de proponer actividades comunes (que ustedes pueden imaginar cuáles son), hicieron que los niños elaborasen entre sí una carta conteniendo sus propias reivindicaciones; es evidente que los adultos ayudaron. Fue publicado un libro de esa experiencia. Fue un trabajo interesantísimo, pues los niños consiguieron afirmar, casi a la manera de una «carta de derechos de los niños», una especie de mini-Revolución Francesa; mini, pero muy significativa. Da para imaginar que la organización que se están proponiendo puede desarrollarse, de forma paralela, también a nivel de los niños, por medio del establecimiento de sistemas de intercambio y diálogo entre ellos.

COMENTARIO. En esta discusión, hay algo que me está irritando desde el comienzo: es la circunscripción de lo «alternativo» en pedagogía a esas experiencias de clase media de São Paulo. Experiencias así hay muchas. Fuera de ese cordón, del *Quartier Latin*, de ese camino que va de la PUC a la USP, hay una vida haciéndose. Una experiencia, para ser pedagógica, no precisa formalizarse como escuela.

PREGUNTA. Mi experiencia me dice que no es así: dentro de una institución formal también es posible crear un espacio alternativo de acción. Por otro lado, usted puede hacer un trabajo en una favela, por ejemplo, y ser terriblemente autoritario, reproduciendo incluso las estructuras del Estado. Sería interesante pensar por qué existe esa hostilidad entre los que trabajan dentro de la institución y los que trabajan fuera de la misma. ¿Por qué existe esa sobrevalorización de los trabajos fuera de la institución?

GUATTARI. Yo no creo que pueda haber una fórmula globalizante para lo que estamos llamando alternativo. Y es precisamente a causa de ello que el análisis de los límites de cada experiencia me parece fundamental. No es una cuestión de modestia, sino de comprensión de lo que son las verdaderas formaciones del inconsciente a partir de las cuales estamos trabajando. Es evidente que cuando hablo de «formaciones del inconsciente», incluyo los problemas derivados de relaciones de discriminación racial, de discriminación social, etc. Una alternativa entre cuatro paredes es perfectamente imaginable. Pienso en algunas iniciativas en Francia, como las de la escuela Freinet, que produjeron una elaboración de técnicas muy originales. Las experiencias Freinet tuvieron su origen sobre todo en el campo, en poblaciones pequeñas, totalmente apartadas de la realidad social francesa más general. Eso no les impidió que fueran experiencias válidas. Una experiencia totalmente limitada a las favelas puede aprehender elementos del campo social que son ciertamente fundamentales. Pero es posible, también, que ahí se desarrollen un tipo de técnicas y un tipo de representación completamente apartados de ciertas realidades de las sociedades industriales y que, por eso, presentan un tipo de limitación de otro carácter.

Lo que define una experiencia alternativa es su carácter procesual. Y para que funcione al máximo el pequeño coeficiente de libertad del que disponemos, es preciso analizar, en cada momento, los impactos conscientes e inconscientes de esos cuatro personajes. Impacto a nivel del contacto más inmediato con los niños, a nivel de la micropolítica institucional con el grupo, con el entorno, etc. *Cuanto más reprimidos sean esos cuatro personajes en el campo considerado, más activos serán en la modelización de los comportamientos.*

En definitiva, en mi opinión, sólo lidiando con esos cuatro personajes se consigue romper los cercos y desarrollar ese trabajo de elaboración colectiva, de alianza y de transformación de las relaciones de fuerza, que tanto queremos…

c) Minorías en los medios de comunicación: la radio libre

[Entrevista a Félix Guattari para el curso de Periodismo de la PUC-SP (São Paulo, 26/08/1982)].

PUC. ¿Nos podría decir alguna cosa sobre la situación de las radios francesas antes de la eclosión del fenómeno de las radios libres?

GUATTARI. En Francia, tanto la radio como la TV estuvieron bajo la tutela del Estado durante toda la posguerra. Más allá de eso, no se puede separar una de la otra: la administración de la radio se convirtió en algo subyacente a esa

máquina enorme que es el sector de la TV, máquina de producción industrial de medios de comunicación. Esa máquina incorpora a los partidos que tienen cierta concepción del Estado; incorpora también a una gran cantidad de asalariados.

No sé decir exactamente cuántas personas trabajan en la radio en Francia, pero sólo en el sector de producción deben trabajar miles de profesionales. Fueron esos profesionales los que más se empeñaron en la defensa del monopolio cuando el gobierno de Giscard quiso saber si mantenía o no la tutela estatal. En ese momento, el monopolio tenía tres emisoras oficiales: la *France Antenne*, de gran audiencia, la *Fipa*, de música popular, y una emisora de «alto nivel», la *France Musique* (no estoy cuestionando el «nivel», sino la concepción de «alto nivel»). Al lado de esas radios del monopolio estatal, existían tres radios periféricas: la *RTL*, *Europe I* y *Sud-Radio*. En realidad, ninguna de ellas es totalmente privada. La *Europe I*, por ejemplo, es una sociedad mixta en la cual el Estado es accionista mayoritario.

En los últimos tiempos, y con el ascenso de Giscard, el peso de la radio y de la TV se fue volviendo cada vez mayor en el plano político. Giscard d'Estaing, personaje con características de un narcisismo excepcional, hizo un uso sistemático de la TV. Esto provocó una fuerte resistencia, una onda generalizada de «hartazgo» que posibilitó una inversión de la situación, como la que ocurrió en las últimas elecciones. Lo que demuestra que el problema de la escalada del poder con el auxilio de los medios de comunicación no es un fenómeno lineal.

Otro factor de cuestionamiento y de transformación del monopolio, que también es muy viejo, es la función comercial, publicitaria de esas radios estatales. Hasta Giscard no había publicidad en las radios del monopolio. La publicidad fue introducida lentamente en la TV estatal con muchas dificultades, muchas limitaciones, mucho control y toda una legislación restrictiva. La cuestión de la publicidad ya venía siendo desde hace mucho tiempo trabajada por los medios financieros y comerciales. Durante treinta años hubo una ofensiva del sector financiero para imponer la publicidad en la radio. Esta ofensiva se convirtió en un aspecto importante de la problemática de las radios libres: los medios publicitarios, queriendo hacer propaganda en las grandes cadenas de radio, tenían por objetivo principal las poblaciones locales y regionales que les darían el retorno deseado. Cuando comenzó el movimiento de las radios libres a partir de 1977, en nuestra ingenuidad no percibimos que mucha gente que nos apoyaba con el mayor dinamismo en el fondo tenía una perspectiva bien diferente de la nuestra: querían aprovecharse de ese medio para desarrollar sus propias radios comerciales.

Un último factor a considerar sobre la etapa anterior al fenómeno de las radios libres es que tanto en el ámbito de la TV, como en el de la radio (mucho más que en el de la TV), hay una arrogancia burocrática increíble de los órganos de emisión. Podría citar mil anécdotas sobre cómo actúan los sectores de producción, los técnicos, sobre el peso de los sindicatos y de la tecnocracia dentro de esa máquina, que no deja de ser un verdadero monstruo burocrático. Monstruo que en todo caso sólo sería liquidado por medio de una mutación.

PUC. ¿Mitterrand utilizó las radios libres antes de ser elegido?

GUATTARI. Antes que nada, hago una observación a nivel de la propia expresión: nadie podía «utilizar» las radios libres antes de las elecciones para hacer campaña, porque éstas eran interceptadas, embargadas, cerradas y consideradas objeto de persecución. Eran vehículos que desde el punto de vista del contenido no vehiculaban nada. Por otro lado, es verdad también que la cuestión de las radios libres se convirtió en una de las más importantes de la campaña electoral de Mitterrand.

En principio apenas era una minoría: el personal de las radios libres era una banda de locos, un poco como Don Quijote atacando al gran monopolio. Era espantoso, como si las personas aquí reunidas resolviesen ahora ir a atacar un cuartel. Rápidamente, el fenómeno ganó una fuerza increíble, produciendo cierto impacto sobre los grandes medios de comunicación, como si ese acto de ilegalidad hubiese creado una hendidura en el edificio del monopolio. Parece que *de repente se implantó una duda sobre la legitimidad de ese monopolio*. Es como si un vidrio, rajado, se partiese totalmente bajo el impacto de una simple piedra.

Esquemáticamente, las etapas fueron las siguientes: ese pequeño grupo de camaradas, directamente inspirados por los italianos (más que inspirados, pues básicamente eran materiales italianos lo que más se utilizaban), vio extenderse rápidamente su iniciativa por toda Francia. Muchas veces, dos o tres personas colocaban los equipos en una cocina y comenzaban a emitir. Entre los grupos que se formaban, algunos eran folcklóricos e insignificantes. Otros, por el contrario, fueron muy importantes desde el principio. Por ejemplo, el grupo *Fessenheim*, en Alsacia, se equipó con material móvil y comenzó a emitir en tres lenguas: el francés, el alemán y la lengua local. La represión nunca consiguió capturarlos: probablemente, estaban pasando de una montaña a otra… Enseguida, aparecieron grupos militantes, no profesionales. En primer lugar vinieron los ecologistas y los fanáticos de la radio. Después vinieron los militantes de barrio, como los de Saint-Denis (suburbio de París), que inventaron un modelo de radio que inmediatamente se volvió muy significativo. Estaban ligados a todo lo que pasaba en el barrio —donde había

muchos trabajadores inmigrantes. Las personas, por aquel entonces, venían personalmente a la radio a contar lo que les pasaba, a denunciar a la gente por su nombre. Emitían día y noche —principalmente por la noche, porque en ese momento no había competencia y los medios de comunicación menores se volvían mayores. Eso desencadenó la represión y al mismo tiempo una reacción contra la represión, una intensa movilización por parte de juristas e intelectuales.

Hubo entonces un fenómeno de «bola de nieve»: cuanto más se reprimía a las radios libres, más se desarrollaban. En cuanto a los sindicatos obreros, eran enteramente fieles al principio del monopolio. Sin embargo, algunos grupos de secciones sindicales comenzaron a utilizar las radios libres, lo que provocó desequilibrios y generó una serie de conflictos dentro de los sindicatos. Los partidos de oposición eran solidarios con las radios libres, decían: «Nosotros somos partidarios del monopolio, pero no queremos represión sobre las radios libres». Entonces pedíamos que viniesen a decir eso en nuestras radios. Venían y la policía venía detrás y los procesaba. ¡Hasta Mitterand tuvo encuentros con la policía… y todo el mundo sabe que Mitterand es el hombre de la legalidad! En el propio seno de la mayoría giscardiana, las contradicciones se exacerbaron, porque intereses financieros considerables, así como intereses políticos locales, comenzaron también a cuestionar el monopolio.

Progresivamente, por lo tanto, ese fenómeno que en un principio era insignificante hizo florecer toda una serie de contradicciones entre el aparato esclerotizado de las radios estatales y las otras radios; y por otro lado, en el nivel que yo clasificaría como molecular, hizo igualmente florecer toda una serie de contradicciones entre un modelo de escucha previsible y esa cosa que se comenzaba a oír y que era mutante.

La radio libre tiene una utilización completamente diferente de la de los medios de comunicación radiales. No se trata de ser como la radio dominante, ni mejor, ni en la misma dirección, que la radio dominante. Se trata de encontrar otro uso, otra relación de escucha, una forma de *feedback* y de hacer hablar lenguas menores. Se trata de promover cierto tipo de creación que no podría suceder en ningún otro lugar. Por ejemplo, en la radio en la que yo trabajé (Radio Tomate), traíamos a un grupo de teatro para conversar con nosotros, sólo que nosotros traíamos al grupo entero y no sólo al líder. Y si nos interesaba hablábamos durante dos horas o más con ellos. No se puede imaginar una radio con moldes comerciales que soporte eso (una entrevista de dos horas), porque depende de un índice de audiencia, de cierta suposición sobre cómo los oyentes van a recibir el mensaje. En las radios oficiales, las personas hablan como creen que deben hablar para ser oídas. Esto no ocurre en las radios libres. Por el contrario, no es raro oír a algunos locutores estatales comentar espantados: «¡Yo mismo hablé de una manera en Radio Tomate en la que nunca antes había hablado!»

PUC. ¿Pero no ocurría que las propias radios estatales copiaban a las radios libres?

GUATTARI. En un momento dado, *Europe I* comenzó a hacer emisiones como las de las radios libres y eso provocó una gran lucha con la gente de la televisión

Radio Tomate fue la primera en poner en el aire inmigrantes africanos: ellos divulgaban la música que les gustaba, que en la época era totalmente desconocida. Tenían aun un estilo de presentación muy particular. Ahora en las radios oficiales ya se comienza a escuchar el mismo tipo de música y el mismo estilo de presentación. La diferencia es que los camaradas africanos en las radios libres eran indisciplinados, llegaban con retraso, etc., y en las radios oficiales no pueden hacer eso.

PUC. ¿Cómo se formó el grupo de Radio Tomate?

GUATTARI. Inmediatamente después de la toma del poder por los socialistas, un núcleo de intelectuales y juristas del CINEL reagrupó elementos de varias radios libres que existían desde 1977, incorporó elementos del movimiento autónomo y ocupó ilegalmente un local en el centro de París. Hubo entonces un crecimiento extraordinario porque las personas del barrio y también jóvenes de la periferia comenzaron a venir a ese local, y se dio una mezcla increíble de gente del barrio con intelectuales, con militantes, etc. A la vez aparecieron incluso mendigos. Una vez intenté traer al ministro de Cultura, Jack Lang: aceptó, pero no quiso venir hasta el local de la radio.

Fue una experiencia extraordinaria y a la vez de una violencia sorprendente. Había escenas de conflicto, problemas personales, mezclados a su vez con problemas de droga, falta de dinero y todo eso.

PUC. ¿Cómo era la represión entonces? ¿La gente era encarcelada?

GUATTARI. No se encarcelaba, pero hubo tantos procesos que los jueces ya estaban hartos. Una vez publiqué una carta en el periódico *Libération*, avisando al juez que no respondería más a sus citaciones. A través del abogado, el juez dijo que podía rehusar atenderlo, siempre que no hiciese pública esa desobediencia.

PUC. ¿Cómo interceptaban la trasmisión en la época del giscardismo?

GUATTARI. Había un sistema electrónico que localizaba la trasmisión y la suprimía con un ruido. Pero nosotros nunca éramos enteramente interceptados. ¡Era sólo cuestión de cambiar la franja de onda y ya! O, si nosotros estábamos en las proximidades de una radio oficial, la interceptación suprimía la de ellos también. De cualquier forma, es un problema muy complicado. Sin hablar de que la intercepción podía también funcionar como información. Usted giraba el botón de la radio y oía todo el tiempo: «Censura, censura, censura…».

PUC. ¿Las radios de extrema derecha tuvieron algún papel en ese movimiento?

GUATTARI. En esa época, ninguna. Ahora que existe el estatuto de las radios libres, no hay ya radios de extrema derecha, sino radios de derecha: la Radio Chirac, por ejemplo, y varias radios sionistas, una de ellas particularmente reaccionaria. Pero los grupos fascistas, que yo sepa, nunca ocuparon las radios libres. Una vez una radio abrió espacio para todos: hablaba quien quisiese, bastaba llamar por teléfono y podía hablar durante diez minutos. Entonces, los fascistas usaron esa brecha. En aquella época, eso fue entendido como el nacimiento de una radio fascista. Inmediatamente las personas intervinieron para impedir que eso volviese a ocurrir.

PUC. Actualmente, en Francia varios grupos solicitan emisora. Pero llega un momento en que el dial no admite el número de peticiones. ¿Cómo se está resolviendo ese problema?

GUATTARI. Es una cuestión complicada. La situación es muy diferente en París comparada con el interior. Con excepción de las grandes ciudades, como Marsella y Lyon, en el interior existe la posibilidad de satisfacer todas las peticiones. En París debe haber aproximadamente unas 200 peticiones y las posibilidades son limitadas. El problema es saber cuál es el límite. Los socialistas hicieron una maniobra y acabaron por imponer una especie de compromiso, que consistió en admitir la implantación de radios muy potentes en la región parisina, en lugar de aceptar radios de 5 a 8 km de alcance (que ya es mucho para un medio denso y populoso como París). Los socialistas partieron de la idea de que 7 u 8 radios podrían tener un radio de alcance considerable (unos 30 km) y otras 10 radios podrían tener un radio de 15 km, lo que ya es suficiente para saturar completamente el espacio de la región parisina. Otro enfoque técnico, más compatible con el espíritu de las radios libres, proponía la utilización de frecuencias privadas, como las del ejército y otras, lo que permitiría el funcionamiento de por lo menos 50 emisoras cuyo alcance sería menor. Lo importante era conseguir colocar una barrera a las radios comerciales y a aquellas de las grandes organizaciones y de los periódicos que monopolizan los medios de comunicación de masas. Con 50 emisoras sería posible un proceso de fusión y asociaciones que contendrían toda la demanda. En este momento, con apenas 15 radios funcionando, hay una verdadera guerra en el sector.

PUC. ¿Han formado alianzas? ¿Las diferentes tendencias consiguen operar en una misma emisora?

GUATTARI. Existe una comisión de tecnócratas y de representantes del movimiento que vienen comportándose como una alcahueta intentando hacer casamientos forzados. Eso ha dado origen a interminables conflictos. Radio Tomate, en todo caso, no quiso casarse o no se casó a tiempo y ahora está en una fila de espera aguardando decisiones.

PUC. ¿Por qué las radios libres sólo ocupan la FM y no las ondas cortas y medias?

GUATTARI. Por razones económicas, principalmente. Usted puede montar un equipo de 300 W, que tenga un radio de alcance de 10 km con apenas 10.000 francos. Pero si quisiera pasar a onda media, va a precisar de antenas enormes y de una maquinaria muy cara.

PUC. ¿Y quién vende esos equipos?

GUATTARI. Antes eran importados ilegalmente de Italia. Ahora gran parte es fabricada de forma casera por los genios de la electrónica. Durante años fuimos objeto de una campaña de denigración en relación con esta cuestión técnica. Es preciso conocer bien el aspecto técnico de la cosa porque, si un día emergiera un movimiento de radios libres en Brasil, ese problema ciertamente va a volver a surgir. Los técnicos nos decían: «Lo que ustedes hacen es peligroso. Son unos irresponsables. Pueden entrar en la frecuencia de ruta de los aviones, de ambulancias o de la policía. Pueden desencadenar una catástrofe urbana». En realidad, nada de eso sucedió. El miedo que tenían era que se pudiese instaurar un desorden en el plano social y que ese tipo de radio tuviese la misma función que tuvo en Italia: servir de caja de resonancia a movimientos políticos muy fuertes.

PUC. ¿Se puede decir que ese fenómeno ya ha sido cooptado o encasillado por el capitalismo en Francia?

GUATTARI. No por el capitalismo, sino por el poder del Estado, por el poder local, por los partidos tradicionales, por los sindicatos. El gobierno socialista se resistió a la entrada del sector financiero y en esa época hubo una polémica muy viva de la cual participaron también las fuerzas de izquierda. Una vez que el gobierno rechazó la entrada de la publicidad en las radios libres, éstas se volvieron insignificantes para los intereses privados. Lo que no les impide, sin embargo, buscar otros caminos.

PUC. ¿Qué cambió en el nivel del lenguaje? ¿Qué representó ese movimiento desde un punto de vista estético?

Guattari. Sobre el alcance estético soy muy reservado. Todo depende de los criterios adoptados. Si a usted le gusta la música de John Cage, basta girar el botón de la radio para barrer todas las emisoras. Esto produce una música muy particular.

PUC. ¿Pero no será ese, justamente, el ruido final buscado por las radios libres?

GUATTARI. En cierto sentido sí, porque *la cosa consiste en barrer las redundancias dominantes*, cierta manera de hablar: «¡Buenas noches, estimados oyentes de Radio X! Vamos a dar inicio a un programa Y…». En el plano del lenguaje

hubo inicialmente un hecho contundente: decenas de lenguas comenzaron a ser habladas en la radio francesa. Sólo en Radio Tomate se hablaba español, italiano, alemán, polaco, vasco, bretón y otras lenguas. Algunas programaciones eran exclusivamente en esas lenguas, otras eran bilingües. Otra cosa es la manera de hablar esas lenguas: las formas de sintaxis, de retórica y de argumentación. Nada de eso se ajusta dentro de los moldes dominantes (lo que no quiere decir que las radios libres no creen sus propios moldes). Por el contrario, ésta es una de las cuestiones más interesantes: ¿cuál es la manera específica de hablar en las radios libres?

PUC. ¿Existen datos sobre la cantidad de oyentes?

GUATTARI. Se hicieron algunos sondeos, pero no son muy dignos de crédito. Una de las mejores radios, la *Gay*, dedicada al público homosexual, debe tener entre 100 y 150 mil oyentes, una audiencia no manifiestamente homosexual. Según algunos sondeos, Radio Tomate debe tener cerca de 50 mil oyentes. Pero lo que es más significativo es que la audiencia de las radios estatales cayó cerca de un 50%. Hay una crisis terrible en esas radios. Eso sucede principalmente porque las personas no consiguen sintonizar las radios estatales y por lo tanto son obligadas a pasar por las radios libres. Usted piensa que está oyendo una emisora y de repente entra otra en su lugar y eso sin que usted haya tocado el dial. Muchas personas se quejan porque quieren oír música clásica en *France Musique* y no consiguen sintonizarla.

PUC. ¿Cuáles son las experiencias más significativas de las radios libres en Francia?

GUATTARI. Es difícil responder, porque son cosas muy diversas. Existe la experiencia de la *Radio 93* en el suburbio de Saint-Denis. En ella, las personas exponían sus problemas de la vida real. En general, eran personas atrincheradas, resistiendo a la policía en los grandes barrios de vivienda social. Esas personas contaban, por ejemplo, que habían sido encarceladas por no haber pagado una prestación. Una cosa era leer esas historias en un diario, pero otra era oír directamente a la propia persona hablando. También hubo experiencias con radios regionales que fueron muy importantes. La experiencia de la *Radio Coeur d'Acier*, en Longwy, fue fundamental. Lo más importante que ocurrió en esa radio —en cierta forma fue también lo que ocurrió en las fábricas Lip en las que las direcciones tradicionales fueron sobrepasadas y se dio una experiencia de autogestión generalizada— es que hizo evidente que los movimientos eran capaces de quebrar la estructura sindical y sus estereotipos, hasta el punto en que esa radio —que estaba ligada a la CGT (Confederación General de los Trabajadores) y al PCF (Partido Comunista Francés)— se volvió, en un determinado momento, más libre que todas las radios libres de Francia. Para la CGT fue un gran problema

liquidar esa experiencia, porque quien estaba implicado en ella no era simplemente un pequeño grupo izquierdista, sino un movimiento social de carácter amplio.

Me gustaría invertir un poco la relación para que ustedes hablen de las radios libres en Brasil. Discutí esa cuestión en Campinhas con gente próxima al PT y ellos me dijeron que una radio libre aquí no sólo podría ser interceptada sino que también podría provocar el ir a prisión. Pregunto: Si Lula resolviese crear una Radio de los Trabajadores, ¿eso provocaría represión?

PUC. Seguramente. Como mínimo, la radio sería cerrada. El problema aquí es que la interceptación no es técnica, como en Francia, sino policial. Habría una personalización de las personas implicadas. Por otro lado, es preciso considerar que una radio de un partido organizado como el PT podría tener el respaldo de movimientos populares bastante amplios, lo que daría inmediatamente una dimensión política de proporciones nacionales a los eventuales encarcelamientos. En todo caso, una radio de esa naturaleza sólo podría surgir en el espacio de una lucha política, donde la relación de fuerzas nos fuese favorable.

GUATTARI. Voy a hacer una observación que podrá ser mal interpretada, venida de un francés apenas de paso por aquí. Me parece que en un gran país y en una gran potencia industrial, como es Brasil, esta problemática debería emerger en algún momento. No consigo ver cómo es posible que no se plantee aquí el problema de los nuevos medios de comunicación de masas, aunque sólo fuera para la formación de la fuerza colectiva de trabajo. En un país que viene conociendo una represión bastante fuerte, como es el caso de Polonia, existen radios libres y desempeñan un papel considerable en la resistencia al régimen. Estuve recientemente en Polonia y fui informado de que gran parte de los esfuerzos de la policía estaban concentrados en hacer cesar las emisiones clandestinas. Más allá de eso, es preciso comenzar a meditar también sobre el papel de las radios libres en el propio seno de las organizaciones democráticas.

PUC. Los problemas para una eclosión de radios libres en Brasil no son apenas de naturaleza policial. Existe también una resistencia interna inmensa dentro de los propios grupos de izquierda. Sus programas simplemente ignoran la cuestión de los medios de comunicación y no señalan alternativas para resistir a su poder. Por otro lado, las personas que se preocupan por esos problemas no están directamente vinculadas a movimientos políticos y, por lo tanto, no tienen perspectivas políticas propias.

GUATTARI. Ese problema también se da en Francia. Los grupos militantes trotskistas, maoístas e izquierdistas de toda naturaleza fueron los últimos en encarar las posibilidades abiertas por las radios libres. Sin embargo esa

situación puede trastocarse y muy rápidamente. Si vamos a esperar que grupos militantes tradicionales tomen conciencia de ese problema para movilizarse, corremos el riesgo de esperar durante mucho tiempo. Frecuentemente, quienes hacen la transgresión son individuos aislados, «locos» incluso. Una de las maneras de encarar ese problema en Francia fue considerar que de entrada era necesario preparar cuidadosamente un dispositivo de emisión y sólo ponerlo en funcionamiento en ocasiones muy especiales. Por ejemplo, en el momento de una huelga con ocupación, si una radio libre transmite lo que está ocurriendo, obliga a las fuerzas policiales a investir un espacio social mucho más amplio que el de la fábrica en cuestión, lo que evidentemente agrava el problema. O en ocasión de algún acontecimiento específico, la intervención puntual de una radio libre introduce una información diferente, que podría ser inmediatamente retomada por los grandes medios de comunicación. Es exactamente para poder intervenir en el momento conveniente que es preciso tener la preparación técnica del equipo con anticipación. En caso contrario, cuando la ocasión favorable se presenta, en general sólo tenemos tiempo para crear las condiciones técnicas.

PUC. Sin duda esa cuestión tendrá que ser enfrentada con mayor osadía por los brasileños. En cualquier caso, la discusión ya ha comenzado. Para terminar, ¿podría decirnos algo sobre las radios libres en Polonia?

GUATTARI. Hay trasmisiones de la dirección clandestina de Solidaridad. Son más bien cortas, registradas en casetes y emitidas sin la presencia de los militantes, corriendo el riesgo de intercepción del material. Se han dado ya casos de algunos encarcelados, que comenzaron con la detención de un belga que llevaba material de radio a Polonia. Una red que trabajaba para Solidaridad cayó hace poco pero ocho días después las transmisiones ya habían recomenzado. Su contenido consiste principalmente en orientaciones del movimiento de Solidaridad. Entre ellas, por ejemplo, la denuncia de revistas y panfletos que el gobierno polaco publica en nombre de Solidaridad. La radio funciona como garantía de autenticidad de las declaraciones del movimiento. Felizmente, el gobierno no tuvo la idea de hacer falsas emisiones de la *Radio Solidaridad*. Más allá de todo esto, es muy importante para la población oír la voz de los dirigentes.



[Entrevista de Pepe Escobar para el «Folhetim», *Folha de São Paulo* (São Paulo, 05/09/1982)].

PEPE ESCOBAR. En sus libros se privilegia a ciertos escritores: Fitzgerald, Faulkner, Kafka, Kleist, Michaux, la *beat generation* —verdaderos videntes, artesanos cósmicos, capaces de diseñar cambios de percepción relativos al

espacio, al cuerpo, al tiempo. En América Latina hay escritores que se zambullen en el trabajo de afirmar la subjetividad con una pasión equivalente. La mayor parte de las veces son desconocidos incluso en sus propios países. Hay también músicos que buscan huir de las estructuras armónicas convencionales. ¿Será sólo en el dominio del arte donde se puede encontrar elementos con el fin de romper este bloque sin fisuras —el «muro blanco», como usted y Deleuze lo denominan— o también a través de las pequeñas aventuras de lo cotidiano?

GUATTARI. El etnocentrismo cultural europeo o norteamericano es una operación de modelización sistemática de toda producción cultural —sea o no a través del arte—, que pueda amenazar ese orden. Pero me pregunto si es necesario que las culturas llamadas marginales entren en la «gran escena». El problema no es transformar el sistema de mediatización de masas. Esto mismo se planteó en el congreso sobre cultura que, recientemente, ha promovido la UNESCO en México, y en el cual participé como observador. La idea que surgió de este encuentro fue que se agrupase la cultura latina —América Latina, Europa Latina— y se elaborasen programas culturales conjuntos. Eso tiene importancia, es evidente, pero al mismo tiempo me espanta: se vuelve al viejo problema del reparto del pastel. Este mismo problema existe en Francia con la cuestión de las radios libres. ¿Se debe pedir hablar en las radios oficiales o construir unas radios propias? Hasta cierto punto, la batalla fue ganada. Hay centenares de radios esparcidas por toda Francia. Pero se da una gran paradoja: el gobierno llega y propone estaciones con un alcance de 30 ó 40 kilómetros de radio —o sea, miles y miles de personas —, e insiste en que las radios deberían ser de «buena calidad». El poder ataca así el meollo de esas radios, haciendo que se tienda a reproducir el sistema antiguo. Pero las personas insisten, lo que ellas quieren son radios pequeñas, no-profesionales, pues exactamente eso es lo que les agrada. Es el inmenso problema de la…

PEPE ESCOBAR. ...recuperación.

GUATTARI. Si, verá, yo no tiendo a ponerme nostálgico respecto de épocas anteriores, del retorno a la naturaleza, de la convivencia que existió en un determinado período histórico. Y digo esto para recordar que en la historia ha habido períodos de enorme difusión de la producción mítica, cultural, sin una industria de comunicación de masas, incluida la América precolombina. Existieron culturas, textos, etc., que pasaban por un sistema de producción y difusión multicéntrico. Por lo tanto, afirmar la necesidad de que grupos sociales diversos se reapropien de un medio de expresión no quiere decir, necesariamente, que se particularice la cultura o que se impida la formación de una trama de producciones culturales. Cuando una idea es válida, cuando una obra de arte corresponde a una transformación verdadera,

no es preciso artículos en la prensa o en la TV para explicarla. Se transmite directamente, tan deprisa como el virus de la gripe japonesa. La idea de que es necesario un telón global de medios de masas con respecto de las cosas de la cultura me parece profundamente perversa.



Sería importante intentar ampliar la noción habitual de medios de comunicación de masas. Esta noción, en tanto exposición de productos como en una suerte de supermercado, es algo que determina no sólo las formas de consumo de la literatura, del arte, etc., sino también modeliza las formas de producción artística y literaria.

Consideremos a Kafka, por ejemplo. Es evidente que Kafka no terminó ninguna obra, tal vez, como máximo, dos cuentos. Tenía cierto ideal de forma literaria, por otra parte bastante clásico, pero cuando planeaba una novela pensaba en Dickens y Kleist. Incluso sus novelas más trabajadas quedaron inacabadas. Es notable el hecho de que cuando se considera la obra de Kafka en su conjunto, se ve hasta qué punto los mismos elementos de creación atraviesan tanto sus esbozos de novela y de cuentos, como su diario y su correspondencia. Y todo está siempre marcado por una especie de voluntad latente de destrucción, lo que se ve en el hecho de que, efectivamente, nunca terminó nada. Algunas semanas antes de su muerte continuaba recomendando a las personas próximas, aquellas que conocían sus manuscritos, que destruyesen todo, aun a sabiendas de que probablemente no lo harían. Se puede especular que con ese deseo de no terminación de la expresión, lo que buscaba eran las formas identificables de creación. Hay una frase en el *Diario*, por lo que recuerdo, que expresa una especie de iluminación presente en toda la creación de Kafka, algo así: «Nosotros podemos escribir todo». Y creo que lo que interesaba realmente a Kafka era esto: nosotros podemos siempre escribir todo lo que ocurre en nuestra existencia. Y cuando conseguía demostrarse a sí mismo que podía captar en un enunciado algo que desde el comienzo no le parecía semiotizable, en ese momento la obra se caía, literalmente, de sus manos. Ya había alcanzado su objetivo y la idea de ir más allá de eso, de acabar una novela o un cuento, no le interesaba en absoluto. Se trata de una paradoja desde el punto de vista del mercado de los medios de comunicación de masas en un sentido amplio.

Es el tipo de obra fragmentaria (y cuando se piensa en fragmento, inmediatamente se piensa en Nietzsche) que yo y Deleuze llamamos «menor». Propiamente ese tipo de obra rompe con las grandes identidades literarias que han tenido una gran expansión en los medios de comunicación de masas, tal vez mucho mayor que todas las grandes obras constituidas, cerradas y amarradas en torno a sí mismas.

Tengo la impresión de que en todos los grandes autores podríamos encontrar puntos de fuga de la identidad literaria. Joyce provoca la impresión de que hay una especie de punto de fuga en el final de su obra. *Finnegans Wake*, por ejemplo, está en cierto modo en una suerte de línea de fuga hacia una producción casi a-significante —o por lo menos en esta obra Joyce— intenta recomponer un lenguaje que no es hablado por persona alguna, sino que potencialmente podría ser escuchado por el conjunto del planeta.

En otras palabras, este atributo «menor» para calificar determinado tipo de expresión de carácter local, esta noción de «expresión menor» en el campo de la producción literaria no es forzosamente sinónimo de un grado en una supuesta jerarquía de tipos de expresión, en una especie de división del trabajo literario. Jerarquía que permitiría decir cosas como: «Si usted quiere escribir sólo para usted mismo o para su vecino, muy bien, pero otros, escalando grados superiores, van a poder llegar a la gran literatura y van a poder imponerse en los grandes mercados de los medios de comunicación de masas». En realidad, lo que sucede es lo contrario. Más exactamente la producción de una persona que no escribe para alguien, ni siquiera para sí mismo, y que hasta en algunos casos vive su proceso de escritura como algo extraño a su yo, como una suerte de intrusión productiva, como un proceso que puede ser amenazador para su sistema de representación del mundo; propiamente esa producción singular y menor, ese punto singular de creatividad tiene un alcance máximo en la producción de transformaciones de la sensibilidad, en todos esos diferentes campos que llamé revolución molecular.

Los sistemas de difusión de la producción literaria, artística, etc. son siempre concebidos como pertenecientes al dominio de una pirámide de control y de selección, que se encarna en el hecho de que hay siempre un profesor que corrige las copias, un crítico que selecciona los textos, un editor, etc. Este modo de difusión es muy discriminante desde el punto de vista de las producciones seleccionadas. Podemos imaginar bastante bien sistemas de medios de comunicación de masas y de difusión que no pertenezcan a ese sistema piramidal. Esto no me parece absolutamente utópico puesto que, a fin de cuentas, durante milenios la difusión de los mitos, de los cuentos, etc., no pasó ni por *O Globo*, ni por los dos o tres críticos que producen ley en el mercado. Y esas producciones no dejaron por eso de encontrar su campo máximo de difusión.

La misma problemática se plantea en relación con la prensa alternativa y con las radios libres. El movimiento de las radios libres en Francia ha sufrido los efectos de las intervenciones del poder del Estado a partir del mismo momento en que el propio Estado detuvo la represión. El Estado socialista en Francia dijo: «Muy bien, ahora ustedes van a hacer radios libres, sólo que todas las radios libres van a someterse a un estatuto.

Vamos a subvencionarlas, pero para eso es preciso que tengan un mínimo de audiencia, de calidad y de utilidad social». Con estas medidas, el noventa por ciento de las radios libres francesas, cayendo en la tentación, se precipitaron en un túnel, con excepción de algunas pocas (veinte o treinta en toda Francia, incluída la Radio Tomate). Estas últimas dijeron: «Lo que queremos no es hacer grandes radios libres, sino hacer *nuestras propias radios libres*. Lo que nosotros queremos no es trasmitir con medios sofisticados, ni ampliar nuestro alcance, sino simplemente que dejen de interferir en nuestra frecuencia de onda. Tampoco estamos preocupados ni por el reconocimiento ni por eventuales juicios de valor; no estamos tras un el índice de audiencia, quien quiera, que nos escuche; si no, simplemente puede cambiar el dial. Queremos ser los únicos en garantizar aquello que nos agrada, aquello que es nuestra producción, si nos referimos a los nuevos tipos de juicios de los medios de comunicación de masas que se instauraron hace más o menos un año». Es preciso comprender bien lo siguiente: cuando nosotros, que rechazamos someternos a esos parámetros, decimos que no queremos hacer radios profesionales, no significa que queremos ser *o producir cosas mediocres, sino que simplemente no queremos convertirnos en profesionales de nuestra práctica —lo que no impide que nos consagremos completamente a eso.*

Volviendo a Kafka. Él nunca se convirtió en un profesional del kafkismo. Después aparecieron muchos profesionales del kafkismo, en las universidades y en todas partes.



[Mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (São Paulo, 03/09/1982)].

ARLINDO MACHADO. La discusión sobre la problemática de los medios de comunicación de masas en Brasil está viciada, es arcaica, es una discusión que no consigue acompañar la evolución, el crecimiento, las transformaciones bastante aceleradas que ocurren en este sector. No me refiero sólo a la discusión académica, sino también a la de los partidos, la prensa (comercial y alternativa), los movimientos sociales o incluso a la que se da entre los propios trabajadores de la industria de la cultura.

Este atraso en relación con la discusión en Francia, en Italia o en Estados Unidos es más desconcertante si consideramos que el papel de los medios de comunicación de masas, en Brasil, es mucho más centralizador y eficaz que en esos otros países. La televisión es un instrumento modelizador de la subjetividad, cuya eficacia sobrepasa a la de viejas instituciones como los partidos políticos, las escuelas, la máquina gubernamental e incluso ciertas instituciones religiosas. Ahora bien, no estoy diciendo nada nuevo. Esto ha

sido tema de muchas tesis universitarias. Pero de ahí no hemos extraído todas las consecuencias: si los medios de comunicación de masas, en Brasil, tienen ese papel hegemónico en la formación de la subjetividad, ¿cómo es posible que las fuerzas más progresistas de la sociedad no hayan conseguido forjar un proyecto para «perforar» esa hegemonía? La cuestión de los medios de comunicación de masas ni siquiera ha sido tratada en los programas de los partidos políticos que se sitúan como alternativa a la sociedad de este momento. Tal vez esa negligencia en relación con el problema de los medios de comunicación de masas sea el resultado de la sedimentación inconsciente de los propios medios, incluso en el seno de las fuerzas más avanzadas de nuestra sociedad.

Para ilustrar esta cuestión podríamos decir que la lucha política más avanzada que hoy (1982) plantean los sectores de vanguardia de la intelectualidad y de la militancia política en el terreno de los medios de comunicación de masas es la lucha contra la censura. La censura, evidentemente, es un aparato estatal que utiliza la ideología del régimen actual para intervenir en la producción de mercancías culturales, sobre todo aquellas de gran alcance; prohíbe algunas, libera otras. Podríamos decir que, en términos más bien generales, la cuestión de la censura apenas es un fenómeno particular del proceso de intervención del Estado en la economía privada. En este sentido, la lucha contra la censura, cuando se coloca como un fin en sí mismo, no difiere mucho de la lucha que los propios sectores liberales de la iniciativa privada plantean contra el papel general desempeñado por la estatalización en Brasil. Quienes lideran ese tipo de lucha, son grupos directamente vinculados a intereses económicos en el área de la producción de cultura-mercancía. Si es verdad que una ocasional reducción en la censura puede crear un espacio mayor para el debate, puede permitir que ciertas cuestiones más polémicas sean puestas en circulación, también es verdad, por otro lado, que la lucha contra la censura, cuando se plantea como un objetivo en sí mismo esconde y a veces incluso escamotea lo fundamental, lo más importante: la cuestión de la propiedad y del usufructo de los medios de producción cultural.

Hace tres años se dio cierta reducción de la censura en Brasil y cuando conseguimos ver una serie de películas, ver una serie de piezas y oír una serie de canciones que habían sido prohibidas durante bastante tiempo, el sentimiento general fue de frustración. Cuando la censura cayó o por lo menos se redujo, quedó claro que las cosas no se alteraban mucho. Veíamos *La naranja mecánica*, *Rasga Coração*, el *Imperio de los sentidos*, pero aún faltaba algo. Los medios de comunicación continuaban, todos ellos, en manos de los *trusts* de la industria cultural, en manos de los conglomerados económicos. La sociedad continuaba alejada de esos medios de comunicación. En ningún momento, podíamos pasar a la categoría de productores activos.

Por otro lado —y aquí entramos de frente en la cuestión que estamos focalizando, la de las relaciones entre cultura de masas y singularidad— siempre que la producción simbólica se daba de una forma marginal con respecto del sistema de los medios de comunicación de masas y por iniciativa de los propios movimientos sociales, la cuestión no se planteaba ya en términos de censura. Cito el siguiente ejemplo: durante las primeras manifestaciones estudiantiles de 1977 y las primeras huelgas obreras de 1978 proliferó en São Paulo la producción de películas llamadas «militantes». Eran películas financiadas por las propias entidades que estaban empeñadas en la lucha; películas construidas según esquemas de trabajo colectivo y cuya función era servir de instrumento, de forma agresiva de publicidad para ampliar las propias luchas. Esas películas fueron perseguidas, aprehendidas por la policía, pero en ningún momento el pretexto fue la censura. Cuando la policía invadía una proyección pública y decomisaba el filme, arrestando incluso a las personas que estaban organizando esa proyección, jamás preguntaban si los organizadores tenían un certificado del censor. Hubiera sido ridículo plantear tal cuestión. Algunos diarios, de la época publicaron listas de películas prohibidas por la censura y a veces incluían en las listas algunas de las películas que fueron producidas en esas circunstancias. Pero esto era un equívoco, porque esas películas jamás habían sido prohibidas, ni siquiera llegaron a conocimiento de la censura. Hubiera sido un acto de suicidio que algún individuo tomase una de esas películas y las llevase al Departamento de Censura Federal. La cosa simplemente no se presentaba en esos términos, ya que la cuestión de la censura importaba poquísimo, y eso tanto para los grupos que producían las películas, como para la policía que los perseguía.

Cuando la producción simbólica en el área de los medios de comunicación de masas alcanza cierto grado de radicalidad; cuando el papel de esa producción aquiere un carácter demoledor, un papel de ruptura, de ruido dentro del sistema general de los medios de comunicación de masas dominante, y principalmente cuando esos medios de comunicación de masas son usados en otro sentido, en un sentido transgresor, cuando esos medios de comunicación de masas comienzan a servir de caja de resonancia para movimientos sociales emergentes más amplios, ahí la cuestión de la censura se vuelve totalmente obsoleta. La cuestión de la intervención del aparato estatal en la producción de cultura ya no tiene sentido y todo ese problema de la libertad de creación se plantea en un nivel completamente diferente.

Si hoy en Brasil comenzasen a proliferar radios libres o radios pirata, tal y como ha sucedido en Italia y en Francia, las formas tradicionales de control de la producción cultural podrían romperse, porque la transmisión pirata no plantea el problema de la cultura en la forma en la que tradicionalmente se

enfrenta el sistema. Una emisión-pirata, mucho antes de estar infringiendo la ley de censura, está infringiendo la ley de seguridad nacional, está infringiendo el monopolio estatal de usufructo de las ondas radiofónicas, que sólo permite la actuación de emisoras de gran alcance. Y esto sin mencionar el hecho de que la emisión-pirata está completamente fuera de toda estructura empresarial, comercial —en definitiva, de todas esas estructuras jurídicas que dan expresión a la producción cultural en el ámbito de la economía.

Por lo tanto, me parece que la cuestión de la censura sólo se plantea como problema en los límites de una producción cultural tradicional, esto es, en los límites de una producción cultural directamente producida para la estructura de los medios de comunicación de masas. *La cuestión de la censura sólo se presenta como problema para un tipo de producción cultural que, en última instancia, no cuestiona la propia estructura de los medios de comunicación de masas.*

PREGUNTA. Me gustaría que desarrollase esa comparación entre el proceso de piratería cultural característico de Europa y el estilo tupiniquim de piratería característica de Brasil.

ARLINDO MACHADO. Bien, no me atrevería a responder a la primera parte de su pregunta, pues en lo que respecta a la piratería cultural en Europa, principalmente en Francia, Guattari está mejor situado que yo para responder, sobre todo por el hecho de ser uno de los principales promotores del movimiento de las radios libres en Francia. Ahora, en cuanto a la segunda parte de la cuestión, su expresión «el estilo tupiniquim» de hacer piratería cultural me parece muy apropiada; creo que es tupiniquim, pues me parece que quien está haciendo un uso más creativo de los medios de comunicación de masas en Brasil, son exactamente los indios. Seguro que recuerdan los episodios cómicos que implicaron al Cacique Juruna hace algún tiempo, cuando visitó los ambientes ministeriales, cargado con una grabadora portátil y grabando todos los discursos y promesas oficiales. Ésta fue la manera que encontró para llamar mentirosos a los hombres de gobierno. Su presencia en las ceremonias oficiales con una grabadora portátil —presencia que llegaba a ser desconcertante— era una declaración, una explicitación de la demagogia de los hombres que estaban haciendo los discursos. Esa actitud del Cacique Juruna se parece mucho, en mi opinión, a la actitud del niño que recibe del padre un piano y desarrolla un temprano amor por la música; en lugar de tocar las teclas, como manda el *design* del instrumento, el niño pone su mano debajo del piano y comienza a tirar directamente de las cuerdas, o golpea el instrumento para que las cuerdas vibren y produzcan un sonido agradable. Es decir, el niño inventa una manera completamente nueva de relacionarse con el instrumento.

Para mí, la piratería es esto, invertir el uso que está previsto en la propia construcción del aparato. Es, por ejemplo, transformar un aparato de recepción en un aparato de emisión. Eso es exactamente lo que hacen los indios, por increíble que parezca. La Funai distribuyó unos aparatos de transmisión de radio amateur («banda ciudadana») en algunas tribus del norte del país (principalmente aquellas cuya localización geográfica era más complicada) para que pudiesen comunicarse y pedir socorro en caso de que hubiese alguna tragedia (por ejemplo, una epidemia). Sin embargo, los indios, en lugar de pedir socorro, comenzaron a hacer un uso diferente de esos aparatos de radio. Comenzaron a comunicarse entre sí, llegando a establecer una pequeña red de comunicación. Esto para mí es piratería. Otro ejemplo es el uso que se dio al videocasete en un congreso de indios que tuvo lugar en Perú en 1979 o 1980. El congreso era una verdadera Torre de Babel, pues cada tribu hablaba una lengua diferente; la solución que encontraron para transmitir sus experiencias, sus luchas, su tradición, su cultura fue el uso del videocasete. Las tribus brasileñas que participaron de ese congreso también llevaron sus experiencias en videocasete, con el auxilio de la Comisión de Defensa del Indio. Eso es piratería. Ésta es la manera tupiniquim de utilizar los medios de comunicación de masas.



[Reunión con grupos de minorías (Olinda, 15/09/1982)].

PREGUNTA. ¿Cómo fue la reacción del empresariado francés frente al decreto presidencial que daba libertad a las radios libres?

GUATTARI. Hubo diferentes reacciones: las radios periféricas, que son las radios no estatales pero en las cuales el Estado tiene un peso muy grande, como la *Europe I*, comenzaron a hacer programas con el nombre de *Radio Libre.* Comenzaron a imitar el tipo de expresión que había sido experimentado en las radios libres para poder recapitalizarlo inmediatamente en sus empresas. Por otro lado, algunas personas del «movimiento» de empresarios invirtieron mucho dinero en las radios libres, aunque hasta ahora el gobierno socialista ha sostenido una posición purista, afirmando que no habrá publicidad en las radios libres. Nadie le creyó. Así, los grandes intereses comerciales dijeron: «Muy bien, no hacemos publicidad, pero vamos a prepararnos para hacer nuestras propias radios libres», convencidísimos de que el gobierno acabaría cediendo, autorizando la publicidad en las radios libres; considerando, además, que toda la difusión del video, de la TV por cable regionalizada, probablemente también funcionaría con inversiones publicitarias. Y el tercer elemento sería el de la *Radio France*, la radio nacional que no se hizo radio libre, y por eso perdió el cincuenta por ciento de su audiencia.

[Debate mantenido por un comité del PT de São Paulo (SP, 29/08/1982)].

PREGUNTA ¿El hecho de que el gobierno de Mitterrand haya legalizado e institucionalizado las radios libres no implica una pérdida de su capacidad creadora?

GUATTARI. No veo contradicción entre institucionalización y capacidad creadora. Que los derechos de las radios libres estén, en este momento, completamente manipulados por el nuevo gobierno socialista de Francia es una realidad, pero sería absurdo usar ese pretexto para negar que se ha dado un mínimo de avance, representado en el hecho de no ser encarcelado, procesado, de no sufrir interferencias en las radios, como ocurría en la época de Giscard. Tomemos nuestra conquista como punto de partida. La radio libre en la cual trabajo no fue reconocida por el gobierno, pero eso no tiene importancia. Y en el fondo prefiero incluso que sea así: no es esto lo que va a hacer que se interrumpa nuestro proceso de expresión a través de la radio libre. Lo que va a ser decisivo, en última instancia, entre sucumbir a la recuperación o alimentar el proceso de transformación, no son las leyes votadas en asamblea, ni los programas adoptados por las grandes organizaciones tradicionales. Lo que va a ser decisivo es una creatividad procesual que haga que las leyes acaben chocando en cierto modo con la vitalidad del movimiento en todos sus componentes.



Es preciso tener mucho cuidado para no pensar la acción de los medios de comunicación como hacen frecuentemente los teóricos de la información y de la comunicación. En la actuación de los medios de comunicación, nunca hay un paso directo de los sistemas de producción de enunciados a los individuos que reciben esos enunciados; nunca hay un paso directo entre el productor y el receptor de la imagen. Los medios de comunicación de masas actúan siempre a través de la mediación de procesos de subjetivación. Los sociólogos han demostrado que la intervención de los medios de comunicación de masas en la opinión pública, por ejemplo, pasa siempre por sistemas intermediarios, los llamados grupos primarios o de *two step*. Y son precisamente esos niveles de subjetivación intermedios, esos grupos primarios, los que están en la mira de los procesos de producción de subjetividad capitalística. La modelización de esos grupos pasa por el control de sus líderes: éste es el objetivo de los medios de comunicación de masas.

En tal caso, no es sólo el hecho de hacer radios libres, videos independientes o superocho, lo que permite a los grupos desmontar la producción de subjetividad dominante. Considerados en sí mismos, el fenómeno de las radios

libres en Italia o en Francia, así como el fenómeno del video, o del superocho, se prestan a todas las recuperaciones posibles. Lo que va a permitir el desmantelamiento de la producción de subjetividad capitalística es que la reapropiación de los medios de comunicación de masas se integre en agenciamientos de enunciación que tengan toda una micropolítica y una política por hacer en el campo social. Una radio libre sólo tiene interés si está vinculada a un grupo de personas que quieren cambiar su relación con la vida cotidiana, que quieren cambiar el tipo de relación que tienen entre sí en el seno del propio equipo que produce la trasmisión de la radio libre, un grupo de gente que desarrolla una sensibilidad; personas que tienen una perspectiva activa a nivel de esos agenciamientos y al mismo tiempo no se encierran en guetos.



Es evidente que sólo podremos cambiar la relación con los medios de comunicación de masas —con ese modo de producción de subjetividad—, a través de un mínimo de reapropiación de los medios de comunicación. No merece la pena quedarse esperando a que algún líder, a que algún partido autorice o cree radios libres, hay que comenzar desde ya a crear, nosotros mismos, nuestras propias radios libres, pues la situación presenta hoy esta posibilidad.



La radio libre es como un fósforo que usted enciende y luego prende todo. Basta que tres o cuatro radios libres aparezcan en un lugar de Brasil para que inmediatamente miles de radios libres comiencen a funcionar. Y ahí se plantean problemas a gran escala: problemas de legislación, de toma de posición de los partidos políticos, de reacción de los profesionales (de la radio, del periodismo, etc.), de coordinación en el plano técnico y en el plano material. Es el tipo de problema que plantea la cuestión de la completa autonomía de las radios —autonomía en relación con los partidos, sindicatos, municipalidades, etc.— y que se plantea, desde el principio, a gran escala.

d) Minoría / marginalidad / autonomía / alternativa: el devenir-molecular

[Correspondencia entre F. Guattari y Suely Rolnik (febrero y septiembre de 1983)].

SUELY ROLNIK. Cuando te refieres a los procesos de ruptura con el modo de producción de subjetividad capitalística, utilizas una serie de términos: proceso de singularización o de autonomización de la subjetividad, función de

autonomización o de minorización, y también autonomía, minoría, marginalidad y revolución molecular. ¿Todos esos términos son equivalentes o designan diferentes políticas de este proceso de ruptura, o diferentes tipos de proceso, o diferentes aspectos de un mismo proceso?

GUATTARI. Estoy de acuerdo en que existe una equivalencia entre estas fórmulas. Pero diría lo siguiente:

1. «Revolución molecular» corresponde más con una actitud ético-analítico-política (lo mismo se puede decir con respecto de «función de autonomía»).

2. «Proceso de singularización» sería el hecho más *objetivo* de una singularidad que se ha desprendido de los estratos de resonancia y que hace proliferar y ampliar un proceso, que podrá encontrar, o no, una estructura o un sistema de referencia intrínseco.

3. La «autonomía» se refiere más a nuevos territorios, nuevos *ritornelos* sociales.

4. Las «alternativas» pueden ser tanto macro como micropolíticas.

5. En cuanto a «minoría» y a «marginalidad», yo vería la «minoría» más en el sentido de un devenir, un devenir minoritario (ejemplo: un devenir minoritario en la literatura, que sería una salida de las redundancias dominantes, un devenir-niño, un devenir-multitud, etc.), y en lo que se refiere a «marginalidad» se trataría de un término más sociológico, más pasivo.



[Entrevista a Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, en 31/08/1982)].

SONIA GOLDFEDER. ¿Cómo definiría usted la cuestión de la marginalidad y de las minorías en las sociedades actuales?

GUATTARI. Primero, es preciso distinguir las marginalidades y las minorías. Se trata de una distinción de método. En el lenguaje habitual, podemos decir que las «personas-margen» (marginales) son las víctimas de una discriminación y son cada vez más controladas, vigiladas, asistidas en las sociedades (al menos en las «desarrolladas»). Es aquello a lo que se refiere Foucault con la expresión «vigilar y castigar». En el fondo, todo lo que no entra en las normas dominantes es encuadrado, clasificado en pequeños estantes, en espacios particulares, que pueden tener incluso una ideología teórica particular. Hay, por lo tanto, procesos de marginalización social en la medida en que la sociedad se vuelve más totalitaria, con el fin

de definir cierto tipo de subjetividad dominante, a la cual cada uno debe adecuarse. Esto ocurre en todos los niveles: desde la ropa que usted usa hasta sus ambiciones, sus posibilidades subjetivas prácticas.

Las minorías son otra cosa: usted puede estar en una minoría porque usted *quiere.* Hay, por ejemplo, minorías sexuales que reivindican su no participación en los valores, en los modos de expresión de la mayoría.

Podemos imaginar una minoría que sea tratada como marginal o un grupo marginal que quiera tener la consistencia subjetiva y el reconocimiento de una minoría. Aquí tenemos una combinación dialéctica entre minoría y marginalidad. Una representación muy común en la cultura dominante es que el problema marginalidad / minoría es importante, pero particular; y que por esta razón es preciso tomar medidas particulares en relación con los jóvenes delincuentes, las prostitutas, los drogadictos, la gente que no puede afirmarse en la cultura, etc. Pienso que ésa es una forma de desconocimiento de la naturaleza del proceso que ha conducido a la marginalización —un proceso al que nos enfrentamos cada vez en mayor medida— o a la política de autonomización de las minorías.

Hay pocas mujeres que tienen conciencia de los problemas de alienación femenina y menos mujeres organizadas en movimientos feministas y, sin embargo, el problema tiende a afectar a todas las mujeres. Hay pocos trabajadores que se rebelan contra el modo de organización de trabajo, la jerarquía, la concepción de la relación entre trabajo y ocio, y cosas de este género, y sin embargo, cada vez más, hay una mala adaptación a las formas de trabajo. En otras palabras: aquellos que se encuentran en la «franja» de la marginalidad y de la minoría plantean, sin duda, problemas que hablan sobre esa franja, pero que también hablan sobre el conjunto de la sociedad.

Que las personas que quieren cambiar la sociedad tengan como objetivo —pertinente sin duda— aumentar el salario, democratizar la sociedad, obtener mayorías en el Parlamento, está bien. ¿Pero hasta qué punto su *modo* de hacer política, de hacer sindicalismo, de hacer periodismo militante interviene en esa problemática general descubierta por las minorías y las marginalidades? Desgraciadamente (y esto ocurre con frecuencia), personas que quieren cambiar la sociedad tienen los mismos prejuicios, las mismas actitudes falocráticas, el mismo desconocimiento total de los deseos, que sólo pueden construirse y ser vividos en determinados vectores de singularidad, de autonomía —poco importa cómo los llamemos.

e) Trama de minorías: «rizoma»

Las antiguas marginalidades han sido substituidas por un proceso de marginalización que atraviesa todos los estratos y todos los componentes de la sociedad. Considero que quien está planteando hoy los problemas más cruciales en lo que respecta al futuro de las sociedades – particularmente el problema de la crisis mundial – son las diferentes minorías. No es que las minorías tengan una teoría al respecto, no es que ellas estén teniendo medios de intervención para cambiar los diferentes órdenes sociales, pero son ellas las que toman en consideración la problemática de la subjetividad inconsciente en el campo social, sin lo cual dejarían escapar el factor principal de la crisis y del impás en el cual están fundadas nuestras sociedades.

Es por eso que yo considero que un diálogo entre las minorías podría tener un alcance mucho mayor que un simple acuerdo entre grupos oprimidos. Ese diálogo puede desembocar en una aptitud muy positiva, mucho más ofensiva, que consistiría en cuestionar el motivo principal y la finalidad de las sociedades actuales.



La problemática molecular está totalmente en conexión —tanto en el nivel de la modelización represiva, como en el nivel de sus potencialidades liberadoras— con el nuevo tipo de mercado internacional que se ha instaurado. Esto no es sólo significativo respecto de los mercados económicos, sino también respecto de todos los mercados de la información, todos los mercados de la imagen, que hacen que la transmisión de modelos tienda, en el límite, a ser significativa respecto del conjunto de la superficie del planeta. Esto tal vez sea interesante para intentar concebir *una nueva dimensión del internacionalismo*. Existen mutaciones que han sido producidas por movimientos de minorías que no precisan de un estado mayor central para ser discutidas y difundidas, ya que se transmiten a través de otros modos de comunicación. Lo que aquí se opera no son sólo transmisiones programáticas y de ideas, sino también *transmisiones de sensibilidades y de experimentación* que no pasan, repito, por la instauración de una «internacional».



[Debate en la Universidad Federal de Santa Catarina (Florianópolis, 17/09/1982)].

PREGUNTA. Sería interesante que se extendiese más al respecto de esas formas de organización de las que usted habla, esas formas de articulación de los movimientos de minorías, por ejemplo. Formas que no son partidos, que no

tienen una coordinación centralizada, pero que tampoco son espontáneas; formas en las cuales el poder se diluye en definitiva, todo eso que usted ha llamado «rizoma».

GUATTARI. Voy a tomar un ejemplo no muy ambicioso, el movimiento de las radios libres en Italia y en Francia. En Francia, ese movimiento no partió de una organización estructurada, constituida como pequeño grupo. Se desarrolló y muy rápidamente, a partir de 1978, en medios bastante heterogéneos: medios marginales, de minorías nacionales (como algunos grupos de Alsacia) o de movimientos de los sindicatos obreros locales. Y acabó acarreando una total transformación en el modo en el que se planteaba la problemática de los medios de comunicación en Francia. Y, al mismo tiempo, no hubo programa general de intervención por parte de las radios libres. Lo que se dio fue una suerte de problemática molecular, si es que se puede decir así, que situó la cuestión en todo tipo de niveles, hasta el punto que se convirtió en un asunto bastante importante durante la campaña electoral. La articulación de las radios libres se planteaba en el nivel de las luchas jurídicas para cambiar las leyes referentes al monopolio, en el nivel de las luchas de solidaridad contra la represión, en el nivel de una asistencia técnica para intercambiar o fabricar maquinaria. Era una articulación suficientemente eficaz como para responder a estos problemas sin que desembocase en ningún caso en una unificación —lo que por el contrario hubiera sido imposible y absurdo como proyecto, opuesto al propio espíritu del movimiento.

Las radios libres representan este tipo de articulación del que hablaba. Pienso que podríamos decir lo mismo del movimiento feminista en Francia y en Europa que, independientemente de las divisiones existentes entre sus componentes, ha planteado problemas que han cambiado la forma en la que se plantean una serie de cuestiones, y esto en el nivel del conjunto de la sociedad. Esto no quiere decir que el movimiento haya llegado a resultados inmediatos y palpables, pero sí que la problemática molecular que ha puesto en juego —el cuestionamiento de cierto tipo de relación hombre-mujer, por ejemplo— es algo a lo que incluso los partidos más reaccionarios no han podido escapar.

El problema de la Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría es también de la misma naturaleza. No se trata de ponerse de acuerdo, ni de hacer un frente entre psiquiatras que trabajan en el sector público y personas que han experimentado los hospitales psiquiátricos en sus vidas y en sus cuerpos durante decenas de años; o personas que no se interesan en absoluto por las estructuras públicas de la psiquiatría, pero que están en iniciativas con comunidades marginales, estructuras de protección, fuera de los parámetros de financiación habitual. Y , sin embargo, el problema de la Red consiste en hallar una forma de asociación en torno a algunos objetivos, aunque los medios y las tecnologías sean diferentes.

Se trata de ejemplos de dispositivos que posibilitan una articulación de nuevo tipo; dispositivos que permiten crear tanto estructuras de defensa, como estructuras más ofensivas; dispositivos que permiten crear aperturas y contactos, imposibles de realizar en aislamiento (cuando se está aislado, se está desprovisto de medios y la tendencia, en ese caso, es a replegarse sobre sí mismos para protegerse). Son dispositivos *vivos* porque están encarnados en el propio campo social, en relaciones de complementariedad, de apoyo —en definitiva, en relaciones rizomáticas.



Cuando queremos caracterizar la «alternativa» por su carácter procesual es simplemente una señal de que no podemos totalizarla en una teoría, en una ideología, en una práctica. Esto no quiere decir que vayamos a hacer una combinación confusa, un sincretismo confuso. Por el contrario, vamos a elaborar una comprensión de las posiciones singulares en las cuales cada uno se encuentra, una comprensión sin paranoia, sin proyección y sin culpabilización. Precisamente para que a través de esa articulación sea posible desarrollar un proceso de reflexión y de análisis, todo un *trabajo de metabolismo de cambio en la percepción de las situaciones*, que eventualmente pueda, incluso, desembocar en alianzas. Las alianzas en ese caso se caracterizarían por constituir sistemas de «transversalidad» cuyo criterio es la posición del deseo.



Sería preciso instaurar dispositivos y estructuras que establezcan un modo de contacto totalmente diferente. Una suerte de autogestión, de autoorganización de una problemática que no parta de un punto central que disponga los elementos, los encasille, o establezca una agenda, sino que por el contrario deje que los diferentes procesos singulares intenten trabar un desdoblamiento rizomático. Eso es muy importante, incluso cuando no funciona.

Me quedé perplejo y observé que estaba enfrentándome con el recuerdo de grupos sectarios —con el modo en el que sucedieron las cosas en el Movimiento 22 de Marzo, en Francia en mayo de 1968. Las personas hablaban, proponían un montón de proyectos y un montón de discusiones y al final nunca se decidía nada. Al día siguiente, a veces, la discusión era retomada por un grupo que se había constituido (sin que nadie lo designase) y que había conseguido avanzar hasta el punto de elaborar un proyecto. No digo que ésta sea una estrategia que deba ser aplicada e imitada; es simplemente un ejemplo de una lógica totalmente diferente a la de un secretariado o de un *bureau* político. La lógica de un secretariado, o de cualquier instancia

parecida, consiste en que sus miembros dicen: «Considerando nuestro análisis decidimos que haremos tal cosa», y a partir de ahí el grupo, con su voluntarismo, ejecuta la línea de acción así definida, con toda la dimensión de culpabilidad militante siempre implicada en este tipo de empresas. Estoy hablando aquí de otra lógica, completamente diferente de aquella: «Nos proponemos hacer algo, y si funciona, perfecto; si no funciona, también perfecto, ya que eventualmente podemos hacerlo de otro modo, otra vez. Sin embargo, creo muy importante que exista esa estructura de parámetros, donde se pueda acompañar problemáticas como éstas, donde se pueda expresar esa suerte de investimiento colectivo de deseo, donde se pueda evaluar juntos la consistencia de los diferentes proyectos.



Está lejos de mi intención crear una teoría de los movimientos minoritarios en Brasil. Quiero decir que sería completamente incapaz de hacerlo.

3. *Políticas*

1. Micropolítica: molar y molecular

Cuando era joven, realicé un curso de Farmacia hasta la mitad. Fue exactamente eso lo que me dejó esta manía de usar expresiones como «molar» y «molecular».



La cuestión micropolítica —esto es*, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social*— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado «molar»), se cruza con aquello que he llamado «molecular». Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción. Parece difícil, pero es preciso cambiar de lógica. En la física cuántica, por ejemplo, fue necesario que en un momento dado los físicos admitiesen que la materia es corpuscular y ondulatoria al mismo tiempo. De la misma forma, *las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares.*



[Reunión en la sede del «Grupo de Acción Lésbico-Feminista» (São Paulo, 02/09/1982)].

NÉSTOR PERLONGHER. Usted habla de una negritud que atraviesa todas las razas, de una homosexualidad que atraviesa todos los sexos, habla de afirmación de la singularidad. Ahora, aquí, en São Paulo hay un grupo que se llama justamente «Grupo Somos de Afirmación Homosexual». Me gustaría saber como ve la diferencia entre lo que usted llama «afirmación de la

singularidad» y lo que ocurre con ese grupo. Me parece que lo que sucede es que se da una afirmación de la individualidad, una construcción de identidad que tiene un sentido normativo y, por consiguiente, un sentido molar de reterritorialización, por usar otro concepto de Deleuze y suyo que me parece interesante. Por el contrario, lo que estoy diciendo de este grupo vale para todas las minorías —éstas tienden a constituir una especie de mini-sionismos. Otra pregunta es si ese concepto de «reterritorialización» no podría aplicarse también al proceso por el cual todas esas fuerzas moleculares, minoritarias, fragmentarias pueden ser cooptadas y confiscadas por partidos políticos.

GUATTARI. Su mini-sionismo me hace pensar en el apostolado y cosas de ese genero. Pero antes que nada me gustaría decir que es preciso desconfiar siempre de nuestras categorías. La oposición entre molar y molecular puede ser una trampa. Gilles Deleuze y yo siempre intentamos cruzar esa oposición con otra, la que existe entre micro y macro. Se trata de oposiciones diferentes. Lo molecular, como proceso, puede nacer en lo macro. Lo molar puede instaurarse en lo micro. El problema que usted está planteando apenas se reduce a dos niveles, el molecular y el molar (el nivel de la política de constitución de las grandes identidades). Esa reducción no nos permite pensar problemas como el de la individualidad, la identidad y la singularidad. Por ejemplo, el hecho de que una mujer tenga que comportarse de cierta manera, modelizarse desde pequeña en su manera de asumir ciertos patrones de femineidad, tal y como son programados en el conjunto del campo social, por medio de aquello que llamo «función general de equipamientos colectivos». Y cuando hablo de equipamientos colectivos, no me estoy refiriendo sólo a los ambulatorios o a los centros de salud, sino también a revistas, programas de radio y de TV destinados a las mujeres. Esta función de equipamiento colectivo teledirige, codifica, prácticamente, las conductas, los comportamientos, las actitudes, los sistemas de valor. Pero esto no da para decir que estamos ante un proceso de individuación. Para ilustrar este proceso, tomemos la imagen de los vendedores de automóvil. Éstos tienen una gama de modelos accesibles de acuerdo con diferentes presupuestos, que corresponden con diferentes categorías sociales. Esa gama de modelos se cruza con el hecho de que, como dicen ellos, usted puede «personalizar»: usted puede preferir el tapizado del asiento en cuero, napa o paño, puede también escoger el color de su preferencia. Por lo tanto, es en este tipo de proceso de personalización en el que podríamos pensar.

El ejemplo del automóvil es importante porque tal vez sea eso lo que diferencie el modo de consumo en las sociedades industriales capitalistas de la increíble serialidad de los bienes de consumo de los países del Este. Son los mismos pantalones, los mismos cigarros, los mismos equipos de música —en definitiva, las mismas cosas con los mismos materiales—, sólo que en el

mundo capitalista están personalizados. En cualquier caso, esos dos tipos de sociedad transpiran el mismo tedio, la misma imposibilidad de salir de ese cerco pseudopersonológico. Y ahí, creo que sin duda se puede hablar de una modelización o de una producción de subjetividad completamente alienada.



No voy a ser yo quien vaya aquí a pronunciar una conferencia sobre lo que es la vida de una mujer completamente confinada al espacio doméstico con todos sus circuitos preestablecidos —el supermercado de la esquina, la novela a tal o cual hora, un fin de semana no sé dónde. No soy yo quien vaya a hablar sobre lo que ese confinamiento provoca para que frecuentemente se dé esa gran superioridad del hombre que trabaja con respecto de la mujer en el hogar, puesto que por más opresivo que sea el ámbito laboral, en éste siempre existe cierto grado de libertad, por ínfimo que sea. Por eso, muy a menudo las personas que trabajan, cuando llega el fin de semana, una fiesta o las vacaciones, sienten una suerte de tedio subjetivo y permanencen inconscientemente a la espera de que el descanso termine pronto, para reencontrarse con su situación de inserción laboral. Esto desemboca en una paradoja extraordinaria: el hecho de que, a veces, en las relaciones de trabajo con un mayor grado de explotación y sumisión, sean preservadas esas microdimensiones, frecuentemente insignificantes, relacionadas con un coeficiente de libertad y de deseo.

Conozco un poco Japón donde estas cuestiones son socialmente muy sensibles. Allí se ha desarrollado toda una suerte de eros de grupo, completamente adyacente a las grandes entidades de producción. En el propio trabajo o después del trabajo, los funcionarios, fundamentalmente hombres, se encuentran con los colegas —incluidos sus superiores— para tomar sake, conversar, dando lugar a un tipo de situación sociodramática. Este tipo de modelo nos muestra como la producción molar de subjetividad se acompaña necesariamente de una mínima negociación con los procesos moleculares.

Por eso es preciso desconfiar de ese tipo de categorización —molar/molecular— que separa demasiado los campos. Las máquinas productivas capitalísticas funcionan mal o ni siquiera funcionan, si no existe esa captura de los miniprocesos de deseo, de cierta libertad de singularización, poco importa como la llamemos. Si hay una problemática con la cual los sistemas totalitarios —de tipo soviético u otro— tienen una gran dificultad para sortearla es precisamente ésta. Inversamente, saber lidiar con esa problemática es una de las grandes superioridades de la producción de subjetividad en los países capitalistas: ser capaz de realizar una cooptación permanente de los microvectores de subjetivación singular a través de los medios de comunicación, a través de una serie de sistemas muy complejos.

Si retomamos el ejemplo que usted propone —un grupo de acción militante de tipo homosexual— veremos que también en ese caso no tenemos materia suficiente como para clasificarlo mecánicamente en esas dos categorías (molar/molecular). Siempre se da, necesariamente, cierta funcionalidad molar —por ejemplo, el hecho de que en un momento u otro se puede caer en la trampa de la representatividad, o el hecho de que militantes feministas se dejaran llevar completamente por el *star system*.

En el fondo, los procesos de singularización no pueden ser específicamente atribuidos a un nivel macrosocial, ni a un nivel microsocial, ni siquiera a un nivel individual. Por eso prefiero hablar de «proceso de singularización» en lugar de singularidad, aunque sin hacer apología de estos procesos, ya que pueden entrar en toda suerte de sistemas de cooptación, de sistemas de modelización. *Toda problemática micropolítica consiste, exactamente, en intentar agenciar los procesos de singularización en el propio nivel en el cual emergen*. Y esto con el fin de frustrar su cooptación por la producción de subjetividad capitalística —ya sea por medio de la gran red de equipamientos colectivos, ya sea por medio de estructuras de reapropiación por la acción militante como las que usted ha evocado. La acción militante también está expuesta a riesgos de modelización: la «alternativa», por ejemplo, puede ser una modelización igualmente opresora, aunque de otra forma. Por lo tanto, una micropolítica analítica de las singularidades tendría que atravesar esas diferentes estratificaciones, esos diferentes niveles.



Tomemos el ejemplo del feminismo. A nivel molar, puede constituir una organización, con un programa transitorio para protegerse de las segregaciones, para reivindicar derechos o cuestiones de ese género. Pero al mismo tiempo, a nivel molecular, la función de autonomía del feminismo no habla sólo de las mujeres que se consideran feministas, sino de todas las mujeres y, también, establece formas para que la organización dirija a las mujeres que no pertenecen a ella. Y, es evidente, habla igualmente de todos los hombres, si consideramos que también los hombres, repito, están sumergidos en un devenir femenino. Ahora bien, si el feminismo en cuestión pasa a reducirse a referencias molares —a capitalísticas oposiciones binarias de sexos y no sólo eso, sino también a cosas como el voto, las mociones, las tendencias— pierde su carácter procesual (su función de singularización). Desgraciadamente, esto ha sucedido en muchos movimientos feministas de Europa, que únicamente llevaron una política de conjunto a gran escala, que muchas veces acarreó un funcionamiento de pequeño grupo completamente clásico y que, en algunos casos, conllevó, incluso, la adopción de una postura psicoanalítica dentro del grupo que fue catastrófica.

Por eso creo que hay un nivel en los grupos autónomos (nivel molar) en el que son circunscritos y en el que entran en relaciones de fuerza que les otorgan la figura de una identidad. Pero la única garantía de que no transformen sus procesos de singularización en bandera (lo que iría contra la propia realidad de esos procesos) es intentar preservar la función de autonomía. En ese punto exactamente, se puede desarrollar todo tipo de trabajos, en los puntos de coexistencia de esos «n» niveles, cuya relación no obedece a una lógica binaria de falso o verdadero.



[III Congreso de Cultura Negra de las Américas, PUC-SP (São Paulo, 25/08/1982].

João Silverio Trevisan. Voy a plantear cuestiones que ya eran bastante confusas para mí y que usted me ha hecho el favor de volverlas aun más confusas. Me gustaría aplicar lo que usted llama movimientos moleculares a algo que conozco particularmente bien. Me refiero al movimiento homosexual, al que estuve ligado y del que más o menos me desligué en el momento en el que percibí que la única manera de que sobreviviera era justamente a través de la absorción de esa singularidad por el sistema. Por lo tanto, le pregunto: ¿qué es lo que puedo hacer ante esta confusión? Para mí, no es una cuestión excesivamente graciosa, dado que implica mi vida particular. Y no se trata de un problema que un partido pudiera resolver. Más allá, tengo la impresión de que no es un problema exclusivo de los homosexuales, al menos en Brasil. Creo que en todos los movimientos que usted llama moleculares se ha dado un momento de desfase con la sociedad brasileña y no sé cuando, ni por qué, ocurrió ese defase. Sé que la respuesta es muy compleja. Y no sé si lo que estoy diciendo es exactamente una pregunta o un vómito, pero en cualquier caso, creo que se trata de un problema bastante serio, porque tengo la impresión de que, en Brasil, todos esos movimientos se encuentran actualmente en una situación difícil y eso en función de la cooptación de su singularidad, cooptación que creo que ya se ha dado.

Guattari. ¿Quiere usted que responda algo?

João Silverio Trevisan. Me gustaría que dijese que no estoy tan perdido…

Guattari. La cuestión que plantea es por definición de un tipo sobre el que no podría responder a fondo. Es de la naturaleza de aquello que llamo análisis micropolítico, análisis que sólo puede ser llevado a cabo por los individuos y los grupos pertinentes. No creo en absoluto en modelos generales que puedan ser aplicados a cualquier situación. O el modelo sirve para algo (para una descripción precisa) o debe ser dejado de lado. Si aplicamos el modelo de las relaciones de fuerzas molares a un problema familiar, institucional o

grupal, verificamos que no hay una oposición término a término de los dos vectores, molar y molecular, sino que se entrecruzan completamente. Por el contrario, existe siempre una coextensividad de esas dos dimensiones; puede haber una dimensión de resistencia social de un grupo contra la explotación, contra la alienación y contra toda suerte de opresión, al mismo tiempo que, dentro de la problemática de ese mismo grupo se dan procesos microfascistas en el nivel molecular.

Para mí, *el problema* de *una analítica micropolítica es justamente el de que nunca se use un sólo modo de referencia.* Por ejemplo, puedo quedarme en esta tribuna pronunciando grandes discursos emancipadores y liberadores y, al mismo tiempo, investirme de un poder paranoico con el fin de apoderarme del auditorio, de establecer una relación de seducción falocrática, racista o algo parecido. Supongamos que incluso me haya convertido en el líder de ese grupo que lucha por una causa justa y que todo el mundo me aclame diciendo «Félix nos representará para tal cosa», y paralelamente no haya un dispositivo para intentar analizar lo que son los otros tipos de investimiento necesariamente en juego en la situación, en el nivel molecular. En ese caso, lo que sucederá infaliblemente es que las mejores intenciones, las relaciones de fuerza más favorables, van a tener, más temprano que tarde, un encuentro marcado con una experiencia de burocratización, con una experiencia de poder. E inversamente, si los procesos de revolución molecular no fueran retomados en el nivel de las relaciones de fuerza reales (relaciones de fuerza sociales, económicas, materiales) pueden comenzar a girar en torno a sí mismos como procesos de subjetivación en estado de implosión, provocando una desesperación que puede llevar incluso al suicidio, a la locura o a situaciones de ese género.

El análisis micropolítico se sitúa exactamente en el cruce entre esos diferentes modos de comprensión de una problemática. Es obvio que los modos casi no son siquiera dos; siempre existe multiplicidad, ya que de un lado no existe la subjetividad y del otro existe la realidad social material. Siempre hay «n» procesos de subjetivación que fluctúan constantemente según los datos, según la composición de los agenciamientos, según los momentos. Y en esos agenciamientos es en los que conviene apreciar las articulaciones entre los diferentes niveles de subjetivación y los diferentes niveles de relación de fuerzas molares. Lo que se puede decir, a título teórico, con respecto de tal grupo «homo» que usted ha mencionado, es que si hubiese habido un dispositivo para intentar captar lo que eran los diferentes procesos de subjetivación en juego —por ejemplo, los fenómenos de liderazgo o de interiorización de los modelos dominantes—, tal vez hubiese sido posible evitar la implosión que usted ha señalado. En cualquier caso, ya es algo poder plantear este problema, en lugar de negarlo sistemáticamente en nombre de tal o cual ideología —marxista, psicoanalítica, microsociológica u otra.

JOÃO SILVERIO TREVISAN. Perfecto, pero no ha añadido ninguna pista a mi problema.



GUATTARI. No existe lógica de contradicción entre los niveles molar y molecular. Las mismas especies de elementos, los mismos tipos de componentes individuales y colectivos en juego en un determinado espacio social pueden funcionar de modo emancipador a nivel molar y, coextensivamente, ser extremadamente reaccionarios a nivel molecular. *La cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos (o no) los modos de subjetivación dominantes.*

Así, por ejemplo, un grupo de trabajo comunitario puede tener una acción nítidamente emancipadora a nivel molar, y al mismo tiempo a nivel molecular puede tener toda una serie de mecanismos de liderazgo falocráticos, reaccionarios, etc. Esto mismo puede ocurrir, por ejemplo, con la Iglesia. O a la inversa: la acción puede mostrarse reaccionaria, conservadora a nivel de las estructuras visibles de representación social, a nivel del discurso tal y como se articula en el plano político, religioso, etc., esto es, a nivel molar. Y al mismo tiempo, a nivel molecular pueden aparecer componentes de expresión de deseo, de expresión de singularidad, que no conducen de manera alguna a una política reaccionaria y de conformismo.

Oponer una política molar de las grandes organizaciones, presentes en cualquier nivel de la sociedad (micro o macro), a una función molecular que considera las problemáticas de la economía del deseo, igualmente presentes en cualquier nivel de la sociedad, no implica una apreciación en la cual lo molecular sería lo bueno y lo molar, lo malo. Los problemas se plantean siempre y al mismo tiempo en los dos niveles.



En el nivel molecular es mucho más difícil identificar al enemigo, ya que no se trata como en el nivel molar de un enemigo de clase que se encarna en uno u otro líder. El enemigo en ese caso es algo que se encarna en nuestros amigos, en nosotros mismos, en nuestras filas, cada vez que el problema remite a un agenciamiento de enunciación de otro tipo.

Por ejemplo, una militante feminista puede tener una posición, una práctica desalienada en la relación hombre-mujer, pero descubrir de repente que su relación tiene un comportamiento incompatible, microfascista, en relación con su hijo o en relación consigo misma. Vemos así que en ese nivel de análisis de las formaciones de deseo en el campo social, nivel de la micropolítica,

no funciona una lógica maniqueísta, a partir de la cual los «buenos» podrían hacer un agrupamiento programático entre sí para ir a atacar a los «malos». En ese nivel, nunca se puede confiar definitivamente en un líder, en una organización, en un programa; es preciso, por el contrario, crear dispositivos para que la problemática esté siempre planteándose y replanteándose. No tengo una fórmula para ese tipo de dispositivo, pero tengo una observación que hacer al respecto: cada vez que en una organización, en una lucha política, nos encontramos diciendo cosas del tipo «ahora tenemos que determinar nuestra línea; sólo después de eso podremos tratar las cuestiones de la organización», cada vez que eso sucede, podemos tener certeza de que estamos ocultando problemáticas de nivel micropolítico. *Los problemas de organización nunca son simples problemas de infraestructura*.

Tomemos el ejemplo del diario *Libération*. Este diario intentó inventar un nuevo tipo de periodismo, un nuevo tipo de relación entre las personas que trabajaban en el diario y, obviamente, entre el diario y sus lectores. Después, progresivamente, se fue restringiendo hasta el punto en el que sólo quedó un trazo microscópico como índice de esa propuesta. Era lo que se llamaba «notas del copista». El copista mandaba un pequeño mensaje en medio de cualquier gran declaración. Eso despertaba mucho interés, era un gran suceso. Pero estorbaba mucho al liderazgo que se estaba instaurando en el periódico. Comenzaron entonces a controlar las «notas del copista»: había notas «buenas» y «malas». En un momento dado terminaron por suprimirlas completamente. Es exactamente esa especie de signo, esa especie de síntoma de una tendencia, de un problema que sin embargo parecía secundario; se constituyó, justamente, en elemento de apreciación para el análisis de los procesos de subjetivación, de singularización.



Basta sacar los ojos por un instante de las representaciones de la política que suministran los medios de comunicación de masas y *examinar lo que pasa en el teatro de los afectos* —seguir los gestos, el movimiento de los labios, las caretas, la falta de gracia de los cuerpos—, basta eso para descubrir que la mayor parte del tiempo *los campeones de la libertad son tan despreciables como los defensores del conservadurismo.* Y cuando esa ronda comienza a funcionar en el nivel más bajo, en el *grass-root*, entramos en un proceso posible de apreciación de las prácticas sociales moleculares, como un pintor que se desprende de la primera visión para recuperar los elementos de referencia que constituyen la verdadera trama de su tela. Es sombrío, es próximo, es caliente, es granuloso… Con la política, sucede lo mismo. Se trata de una escena de representación analítica —en el sentido del teatro de la crueldad de Artaud— en la

cual debemos aprender lo deplorable en lo que tenemos delante nuestro, pero también a nuestro alrededor, e incluso dentro nuestro. *A través de la cartografía de las formaciones subjetivas podemos esperar distinguirnos de los investimientos libidinales dominantes*.



La democracia tal vez se exprese a nivel de las grandes organizaciones políticas y sociales; pero sólo se consolida, sólo gana consistencia, si existe en el nivel de la subjetividad de los individuos y de los grupos, en todos esos niveles moleculares, se da lugar a nuevas actitudes, nuevas sensibilidades, nuevas praxis, que empiezan alrededor de las viejas estructuras.

Contra ese tipo de afirmación se acostumbra usar el famoso argumento «si la política está por todas partes, no está en ninguna». A esto respondería que efectivamente la política y la micropolítica no están en todas partes y que *la cuestión es justamente la de colocar la micropolítica en todas partes* —en nuestras relaciones estereotipadas de la vida personal, de la vida conyugal, de la vida amorosa y de la vida profesional, en las cuales todo es guiado por códigos. Se trata de hacer entrar en todos esos campos un nuevo tipo de pragmática: un nuevo tipo de análisis que corresponda de hecho a un nuevo tipo de política. En la actualidad, cualquier problema importante, incluso a nivel internacional, está fundamentalmente vinculado a las mutaciones de la subjetividad en los diferentes niveles micropolíticos.



Si hubiese que señalar la *regla número 1 de la micropolítica, la número 1 y la única,* (una especie de parámetro de una analítica de las formaciones del inconsciente en el campo social) yo diría lo siguiente: *estar alerta frente a todos los factores de culpabilización; estar alerta frente a todo lo que bloquea los procesos de transformación del campo subjetivo*. Esos procesos de transformación que se dan en diferentes campos de la experimentación social pueden ser mínimos a veces y, sin embargo, constituyen el inicio de una mutación mucho mayor.

Estos procesos tienen siempre un comienzo problemático y, por eso, es frecuente que intentemos encontrar parámetros externos a nuestra propia experiencia o que intentemos referirla a otras experiencias. Ese tipo de actitud es justamente consecuencia de los sistemas de culpabilización que funcionan como factor de inhibición de todo aquello que escapa de las redundancias dominantes. Ahora bien, esas tentativas siempre comienzan en condiciones difíciles, con objetivos relativos y limitados a corto plazo. Lo importante es captar el campo de posibles del que son portadoras (sobre todo en

este contexto de cambios sociales y políticos que se está dando en Brasil), pues es a través de ese tipo de metabolismo que se forman los verdaderos vectores de transformación social. Por esta razón me parece fundamental *la práctica de una analítica social de la culpabilidad*.



[Entrevista de Pepe Escobar para el «Folhetim», *Folha de São Paulo* (São Paulo, 05/09/1982)].

PEPE ESCOBAR. ¿Cuál es la importancia de Kafka para usted?

GUATTARI. Kafka es mi autor preferido. Es interesante ver hasta qué punto se dio en Kafka la exploración de una geopolítica y de una historia de ficción científica. Cuando se dirige a América, representa cierto tipo de intensidad. Cuando se dirige a Rusia, ya es otro tipo. Cuando se dirige a África, es otro aun. Esa cartografía puede ser localizada, y yo la encuentro en mi propia manera de fantasear el mundo. Cuando estaba en EEUU, hace algunos años, tenía sueños en los que era una representación paseando por Manhattan. Kafka hace una cartografía mundial, geopolítica, de los investimientos afectivos, reactivada por una serie de informaciones. Por no hablar de Kafka que era una suerte de futurólogo sobre lo que acontecería en Praga: se trata de la perversión burocrática, de la posibilidad de desarrollo en el plano social de un modo de ejercer un control semiótico sobre las poblaciones. Esto vale para todo gran escritor que actúe como analista de la política, de las formaciones subjetivas, de las pulsiones inconscientes. Siempre deberíamos pensar sobre este punto, *la invención de la vida*.



Nelson Rodrigues o el arte sutil de un esquizoanalista

Suely Rolnik

El análisis de los caminos principales y de los caminos secundarios del deseo en la sociedad brasileña encuentra tierra fértil en la obra de Nelson Rodrigues. Nadie mejor que él, y con igual sentido del humor, aprendió los matices de la familia de clase media de la década de 1950, su perfil y sus miserias —perfil y miserias que se mantienen aun hoy, a pesar y a través de las profundas transformaciones que marcan estas tres décadas. Esto confiere a su obra gran actualidad. Su texto destila una sensibilidad privilegiada para captar, en el plano molar, la rigidez con la que se conservan las formas sociales vigentes, incluso cuando son totalmente obsoletas; en el plano

molecular, el imperceptible movimiento de partículas solapándolo todo, diluyendo los contornos; y entre los dos planos, la ausencia total de tránsito, la tensión de una polaridad, que desemboca necesariamente en una destrucción irreversible. Las partículas, que el intenso movimiento en el plano molecular no para de agitar, nunca llegan a articularse en nuevas formas sociales. Nunca constituyen nuevos territorios de deseo. La familia se desmorona. Pero un más allá de la familia es impensable. «¡Familia o muerte!» es el lema de este tipo de subjetividad que podemos extraer de los textos de Nelson Rodrigues.

Todo está registrado en su *Álbum de familia*. Al hojearlo, estamos conociendo la historia de una familia, paso a paso, en siete secuencias. Cada una de ellas es presentada a través de imágenes visuales y verbales estereotipadas, montadas por un fotógrafo y un *speaker*. Son retratos extemporáneos de la supuesta estabilidad de una supuesta felicidad doméstica, *flashes* inmovilizados en un álbum de fotografías. Pero eso es sólo al principio. Luego, las líneas de fuga comienzan a agitar la escena, disolviendo formas y personajes, a una velocidad cada vez más vertiginosa, lo que hace que el fotógrafo y el *speaker* sean cada vez más patéticos en su pretensión de acomodarse a las apariencias. Ese movimiento sólo será frenado por la mutilación, la muerte (por crimen o suicidio) o por el enloquecimiento. Destino infernal, que vuelve a las obras de Nelson Rodrigues, tal y como él mismo declara, «pestilentes, fétidas, capaces por sí mismas, de producir tifus y malaria en la platea»[1] En la derrota de una manera de vivir, es la misma vida la que acaba siempre derrotada.

a).¿Cómo?

En el plano molar, la realidad está aprisionada en un álbum de familia. Fuera de la foto de familia sólo es imaginable su negativo: la trasgresión por medio del incesto. Pero la prohibición del incesto y su trasgresión constituyen dos fases de una misma moneda —la moneda del triángulo edípico. Como dice el propio Nelson Rodrigues en *Toda nudez será castigada*, «todo casto es un obsceno». La trama de las secuencias es siempre triangular: el juego consiste en una violenta disputa en la que un personaje deberá ser eliminado o subyugado, para permitir la fusión de los otros dos en un deshecho incestuoso, que muchas veces es de forma manifiesta la promesa de una

---

1 Rodrigues, Nelson, en *Dionysos*, num. 1, revista publicada por el Servicio Nacional de Teatro, 1949, citada por Sábato Magaldi en Rodrigues, Nelson, *Teatro Completo*, vol. 2., Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, «Introducción», p. 13.

muerte compartida. Edipo impera en la escena, paseando imágenes obvias y groseras como la de Guillermo, uno de los hijos, que revela a Gloria su hermana, que va a ser castrado para no sucumbir a la tentación de su deseo por ella. O la imagen de Gloria que al entrar en una capilla ve en el «retrato inmenso de Nuestro Señor, completamente desproporcionado, que va del techo al piso»,[2] el rostro de Jonás, su única pasión, su padre. Las imágenes edípicas son tan ampliadas —como es el caso de esa foto del padre en el deseo de la hija— que gradualmente sus contornos se disuelven, permanece sólo la semilla. Pero si la transgresión, como decíamos, es parte del destino de Edipo, a estas alturas alcanzamos un punto más allá de ese destino. Edipo se disuelve. El cumplimiento de la orden en ese punto —la repetición de la presencia de Edipo, tantas veces y tan groseramente, ese «obvio aullido»[3] — funciona como verdadero acelerador de partículas, que lleva a una implosión de la representación molar y nos conduce al plano molecular.

En ese otro plano, la realidad está aprisionada en el lado que está fuera de la iglesia o de la casa de la familia. Allá vive Nonô, el hijo loco, que de tiempo en tiempo, como comenta el autor, suelta «un grito pavoroso, no humano, un grito de bestia herida»,[4] grito que en las palabras de su tía Ruth, «no es un grito, una cosa, no sé. Parece un aullido, o algo…»,[5] «rondando en torno a la casa como un caballo enfermo…».[6] De Nonô sólo conocemos la voz. Su única imagen es la de una foto tomada un día antes de su enloquecimiento cuando, nos informa Nelson Rodrigues, causó pánico hasta al imperturbable fotógrafo, demostrando «hostilidad hacia el conceptuado profesional».[7] En la voz de Nonô se traza una línea de fuga, donde se deshacen la familia y sus personajes, su forma y sus significaciones. Pero los ruidosos e insistentes aullidos de Nonô, que no paran de asombrar al palco y a la platea, nunca llegan a tejerse con lo otro para constituir una trama de deseo. Desterritorialización en estado bruto. Salvajismo.

Los planos nunca son trabajados unos con otros: en el molar, permanecemos inflexibles en lo deshumano de la sumisión; en el molecular, en lo infrahumano de un devenir-animal. La lógica de la relación entre los planos es la de una oposición binaria entre un orden y un caos inconciliables. En ese tipo de economía, la vida, oscilando entre los dos polos, sólo puede acabar

---

2 Rodrigues, Nelson, *Teatro completo*, vol. 2. Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, «Álbum de família», p. 87.

3 Expresión inventada por Nelson Rodrigues que se ha incorporado al lenguaje coloquial.

4 Rodrigues, Nelson, *op. cit.*, p. 58.

5 Rodrigues, Nelson, *ibídem.*

6 Rodrigues, Nelson, *op. cit.*, p. 59.

7 Rodrigues, Nelson, *op. cit.*, p. 95.

derrotada. Imposibilitada la creación de territorios de deseo, la vida se pierde en un callejón sin salida. En el plano molar, la transgresión, único movimiento imaginable, genera culpa y consecuentemente mutilación, crimen o suicidio; en el plano molecular, la descomposición que no desemboca en cosa alguna genera locura.

La fatalidad de la opción entre esos dos callejones sin salida acosa toda la pieza, encarnada en el contrapunto de dos especies de materia sonora que, desde su entrada en escena, en una de las primeras secuencias, hasta el final, irán como un coro griego a puntuar toda la trama. Por una parte, en el lado del fondo de la casa familiar, se oyen incesantemente los gemidos de agonía del parto mal avenido de una adolescente que Jonás preñó. Es una voz resentida que culpa a la familia por su dolor y, al mismo tiempo, es también la de la familia que reclama su salvación. Materia sonora reterritorializada en la familia, única morada posible del lenguaje en ese drama. Por otra, en el lado situado fuera de la casa de familia, las carcajadas, los gritos y los aullidos de Nonô. Pura materia sonora desterritorializada, un más allá del lenguaje. De un lado, el peso del gemido neurótico edípico de la amante, cuyo destino es la muerte. Del otro, la sutileza de la risa de Nonô, cuyo destino es la locura. Dos extremos, dos polos entre los cuales oscila el movimiento que atraviesa la trama.

La voz del *speaker*, la tercera de este coro, tensada entre la voz ronca de la transgresión y la voz salvaje de la locura, es una voz vaciada: la presencia de Edipo repitiéndose y acentuándose en una aceleración cada vez más vertiginosa hace que a cada aumento de velocidad un personaje muera, la familia se deshaga un poco más, hasta que la pieza termine en un hilo, tenue hilo sonoro, esquizo, que escapa a toda significación. Aullido de Nonô, hijo salvaje de Dona Senhorinha, que la madre va a encontrar en una promesa de incesto. Y es con eso con lo que nos quedamos.

Nelson Rodrigues causa malestar. El humor y la agudeza con la que conduce su análisis micropolítico desestabiliza el alivio de limitarse a una comprensión de la realidad reducida a su representación. Representación de un régimen (sociopolítico, amoroso, subjetivo u otro cualquiera), que nos ofrece la ilusión de que la vida puede ser «resuelta» o «comandada», bajo los auspicios de la conciencia. Ilusión de que al final todo se acaba acomodando. ¿No será ese sueño de facilidad el que estaría encarnado en la monocórdica voz del *speaker* (voz de la opinión pública, según el propio Nelson Rodrigues) o en el estúpido mirar del fotógrafo, que vuelve a nuestro mirar, al hojear como espectadores, en las páginas de ese álbum de familia? Es ese sueño feliz al que el mordaz Nelson Rodrigues viene a herir, con su arte sutil de esquizoanalista.

a) Lucha de clases y autonomía

El cuestionamiento del sistema capitalístico no es sólo del dominio de las luchas políticas y sociales a gran escala, sino que incluye todo aquello que he agrupado con el nombre de «revolución molecular». Es obvio que la revolución molecular no se restringe a las minorías, sino a todos los movimientos de individuos, grupos, etc. que cuestionan el sistema en su dimensión de producción de subjetividad.



Si aceptamos la hipótesis de que el CMI se sustenta también a través del control de la producción de subjetividad, estamos obligados a constatar que los antagonismos sociales, que antes estaban sólo circunscritos a los campos económico y político, se encuentran dislocados. *No se trata de reapropiarnos sólo de los medios de producción o de los medios de expresión política, sino también de salir del campo de la economía política y entrar en el campo de la economía subjetiva.*

En este sentido, las problemáticas de la subjetividad van a plantearse en términos totalmente diferentes de aquellos del marxismo. Para el marxismo, cuestiones como las del deseo, del arte, de la religión, de la producción de ideas, son del dominio de una superestructura que depende dialécticamente de las infraestructuras productivas. Pero a partir del momento en que exactamente en el seno de esas infraestructuras productivas se encuentra, y cada vez con mayor importancia, la producción de subjetividad, es imposible mantener la oposición infraestructura *versus* superestructura. Es imposible restringirnos a una lectura de la economía política para comprender y cuestionar el CMI.



Me parece que los principales hechos históricos de actualidad en el planeta no pueden ser explicados únicamente en términos de relaciones estratégicas, de determinaciones socioeconómicas, etc. Sin duda, ese tipo de determinación continúa existiendo. Es obvio que los antagonismos sociales fundados en las relaciones estratégicas de fuerza —relaciones de clase, de casta, etc.— no han desaparecido y dependen de niveles específicos de análisis y de referencia. Los abordajes a partir de las contradicciones económicas y sociales siguen siendo válidos. Pero ese tipo de teoría no explica muchos fenómenos, apasionantes o catastróficos. Estoy pensando, por ejemplo, en la emergencia de una serie de fenómenos religiosos con un potencial de lucha extraordina-

rio, en Irán, en Afganistán o en Polonia. Para comprender tales fenómenos es necesario considerar las problemáticas de la economía del deseo, pues en caso contrario corremos el riesgo de dejar que esa economía sea manipulada por las tendencias más conservadoras —por ejemplo, las tendencias que existen en el seno del episcopado, sea progresista, marxista o burócrata.

[Entrevista de Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, 31/08/1982)].

Sonia Goldfeder. ¿Cómo se posiciona usted hoy frente al marxismo?

Guattari. Nunca he pertenecido a ninguna religión, nunca fui bautizado, no soy católico, ni marxista, ni anarquista, ni freudiano ni nada. Planteado esto, continúo utilizando ideas, maneras de hacer funcionar las ideas, y todo cuanto existe de tipo teórico, en particular de Marx. Marx fue un genio extraordinario que leyó la historia, la economía y la producción de subjetividad de una manera completamente nueva. Lo que es paradójico es que de él se hizo una mezcolanza universitaria execrable. Esto forma parte del poder de recuperación, de reterritorialización de todo y cualquier movimiento de transformación en el mundo. Lo que en cualquier caso no es ninguna novedad. Si usted intenta descifrar a través de los *Evangelios* la temática de Cristo y después mira lo que ha dado lugar, se encuentra con lo mismo. Para mí, lo que es fundamental es el cuestionamiento radical de la relación entre la teoría (tal como es expresada en los libros y enseñada en las escuelas) y la manera en que concretamente se utiliza, se discute, se articula, es decir, la manera en la que se sitúa en una realidad concreta.

La forma en la que se utiliza el marxismo hoy sirve a las empresas de reducción, a los maniqueísmos que aplastan las revoluciones moleculares. Sin embargo, puedo ver cómo, para ciertos problemas, es posible utilizar el pensamiento de Marx. Yo diría lo mismo en relación con el pensamiento de Freud. La forma en la que los psicoanalistas utilizan el pensamiento de Freud también me indigna. Y, sin embargo, en el pensamiento de Freud hay cosas sorprendentes, de una dialéctica, de una juventud y de una vitalidad, que nos proporciona verdaderas bocanadas de oxígeno. Cuando se observa la manera en la cual se hace funcionar el pensamiento de Marx y el de Freud en las universidades, dan ganas de salir corriendo.



[Mesa redonda en el ICBA (Salvador, 14/09/1982)].

PREGUNTA. En realidad las personas de esta reunión tienen deseos y anhelos muy diversos. Mayoritariamente hay personas de clase media (podrían ser llamadas «blancos bahianos»). Estas personas están en condiciones de discutir cuestiones como las de la singularidad, del derecho a la individualidad, por el hecho de no estar directamente oprimidas por un grupo social o por un grupo racial como lo estamos nosotros, los negros. Viven una vida en la cual no tienen que enfrentarse a una lucha desigual para satisfacer sus necesidades elementales, como la alimentación, la vivienda —la supervivencia— y hasta el ocio. Pero para nosotros, los negros, esa discusión no tiene sentido. Y no sólo para nosotros. En Brasil tenemos aun problemas colectivos que sólo una discusión más profunda sobre toda la estructura que los determina puede ayudarnos a resolver. Sólo entonces, cuando hayamos adquirido la tranquilidad de tener casa, comida y un mayor acceso a la tecnología, a la misma forma de organización social que el blanco ha creado e impuesto al mundo, podremos discutir las cosas que están siendo planteadas aquí.

GUATTARI. Antes de nada, vuelvo a insistir en la idea de que los procesos de singularización —en el sentido en el que empleo ese término— no tienen nada que ver con la individualidad. Por el contrario: *la individualidad es un efecto de la alienación* de aquellos procesos. El problema de tu planteamiento es el de *establecer una relación entre las problemáticas relativas al hambre y aquellas relativas al deseo, no en términos de «y…y» sino de «o…o»*. Es justamente esa alternativa —movimiento «o» militancia tradicional— la que es preciso intentar desmontar. Considero necesario salir de esa lógica que opone las posibilidades de singularización en el campo del deseo a las posibilidades de una política capaz de enfrentarse al poder del Estado o a los grandes cuerpos sociales constituidos.

Toda la cuestión está en el hecho de que si nos referimos únicamente a los fenómenos de la revolución molecular, podremos sin duda esforzarnos por transformar nuestra vida personal (por ejemplo, la relación con el cuerpo, el tiempo, la música, el cosmos, el sexo, el medio ambiente), y hasta organizarnos en grupos de convivencia para salir de los modelos dominantes. Todo eso me parece esencial para escapar a los sistemas modelizantes de la subjetividad capitalística. Y sin duda eso puede ir muy lejos. Por ejemplo, en Alemania, en ciertos centros urbanos, este tipo de abordaje de la vida cotidiana está, algunas veces, altamente elaborado. Pero esto apenas es un lado de la historia. Es obvio, también, que no es a través de este tipo de experiencias como se podrá transformar el hecho de que, en Alemania, una parte considerable del producto nacional bruto se desperdicie en la producción armamentista. Así como no es a través de esto como se va a transformar el hecho de que regiones enteras del Tercer Mundo sean devastadas por

el mercado capitalista de materias primas. Es evidente que cosas como la miseria existen y que para luchar contra ella no basta la afirmación de movimientos moleculares. Pero lo recíproco también es cierto, un movimiento molecular no podría sobrevivir durante mucho tiempo sin establecer una política en relación con las fuerzas existentes, con los problemas económicos, con los medios de comunicación, etc.

Por lo tanto, existe un camino considerable, que tiene que ser recorrido, entre los problemas de la economía social del deseo y aquello que precipita a millares de hombres a una miseria terrible, a una desesperación total. Pero debemos tener cuidado para no caer en el razonamiento clásico que consiste en decir: «Bueno, entonces, vamos primero a resolver el problema del poder de las elites capitalísticas, y sólo después trataremos los problemas del deseo. Hay prioridades». Las máquinas controladas por el capitalismo (a través de las revoluciones robóticas, informáticas y telemáticas) tienden a transformar radicalmente las relaciones de fuerza, a marginar, cada vez más, a sectores considerables de la población —ramas de la producción, regiones e incluso países enteros. Las formas de resistencia a la subjetividad capitalística están cada vez más amenazadas por el desarrollo de ese maquinismo y esto está en el propio corazón de la crisis mundial. Por eso mismo las cuestiones relativas a la revolución molecular no tienden ya a ser cuestiones marginales. Las problemáticas de las antiguas marginalidades están de algún modo conectadas a todos esos procesos de marginalización.

Digo esto con el fin de volver a aquella idea de que las formas tradicionales de militancia han tendido a ser cada vez más incapaces de responder no sólo a las problemáticas de los grupos marginales, sino también a los problemas fundamentales de la mayoría de la sociedad.



[Reunión con grupos de minorías (Olinda, 15/09/1982)].

Comentario. El movimiento homosexual organizado en Brasil es un movimiento de elite, intelectualizado, de universitarios. Gente como los travestis, los maricas pobres, son marginados.

El GGB (Grupo Gay de Bahía), el mayor grupo de activismo homosexual en Brasil, es el único grupo del país que hace un trabajo bastante extenso no sólo entre los travestis, sino también entre los homosexuales de la calle. El grupo de Recife, el GATO,[8] es bastante diferente en términos de actividad,

8 Grupo de liberación homosexual de Recife, que existió entre el final de la década de 1970 y el inicio de la de 1980.

pero también ha hecho una reflexión acerca del origen social de las personas. La mayoría de nosotros provenía de clase media, con excepción de algunos travestis. De este modo pensar nuestra pertenencia de clase nos ha llevado a intervenir en otros sectores sociales. Por ejemplo, empezamos a ir, cada uno por su cuenta, a discutir sobre homosexualidad con las personas de la periferia, con grupos de madres, etc.

COMENTARIO. Yo quería plantear algo sobre el movimiento de los negros. Aquí, en Pernambuco, el movimiento está formado mayoritariamente por negros bonitos, universitarios, segregando a los negros feos y pobres, de la misma manera que somos segregados por los blancos, por nuestra pobreza y nuestro color. El movimiento ha sido creado por ese tipo de negro, que yo llamo «los de piel oscura», y que en realidad son blancos. Es la minoría negra que consigue comprar un libro para leer, ir a la universidad. La propuesta inicial no era la de congregar sólo a negros elegantes. La propuesta era la de dar apoyo a los negros en situaciones como las que se derivan de la desaprobación en el empleo por causa del color —lo que sucede frecuentemente. Cuando eso sucediese la persona informaría al grupo, que a su vez podría divulgar el hecho en la prensa. Sin embargo, ésa no era la mayor de sus preocupaciones, sino la de mostrar que el cabello negro es bonito, desfilar por las calles con aquellas ropas «afro» lindísimas (eso para los que pueden comprarlas). Y el movimiento fue disminuyendo. Ahora se quiere volver sobre aquella propuesta inicial, pero existe aun una gran dificultad para llegar realmente al negro marginado.

COMENTARIO. Ese tipo de discurso sobre la clase media, que está cultivando la mala conciencia, la autoacusación y la culpa y que valoriza exclusivamente el problema de la miseria, aunque la pobreza alcanza aquí en el Nordeste proporciones gigantescas, es aborrecible. Es verdad que en el Nordeste la clase media es mucho menos numerosa, pero no es por eso por lo que las minorías provenientes de esa clase no tienen derecho a organizarse en función de su propia situación, de tener sus reivindicaciones, de expresar sus intereses. Ese rechazo no es nada saludable, vemos sólo una dimensión, la de la pobreza, y perdemos de vista algunas cosas que también son reales. La condición de la mujer, por ejemplo, la falta de espacio para su expresión profesional, individual, existencial, es una realidad, y eso independientemente de la clase social. Más allá, la realidad aun más chocante del Nordeste, donde la cultura hace que el espacio de la mujer sea menor que en otras realidades más metropolitanas, al menos en Brasil.

Comentario. Hemos tenido una experiencia de autoexamen ginecológico, junto con grupos de mujeres de la periferia, con un grupo de mujeres de Recife y Olinda (o SOS[9]), no todas originarias del movimiento feminista. Discutimos cuestiones relativas al conocimiento del cuerpo, a la relación sexual, a la relación hombre/mujer, a la relación con el placer, a la frigidez —en definitiva, cuestiones que tocan la vida de todas nosotras. Y se constituyó un espacio, antes inexistente, de intimidad entre mujeres, lo que es ya muy importante. Ese trabajo corporal acabó revelando una brecha real en lo que se refiere a nuestra aceptación por parte de los sectores populares. De forma muy extraña, ese trabajo me permitió (a mí al menos, que milito en el movimiento feminista desde hace cuatro años) salir de mis límites de clase media. Nosotras no tenemos acceso a los medios de comunicación de masas y era difícil quebrar el prejuicio en relación a las feministas que sostiene que «feminista es lesbiana» o «no gusta a los hombres», etc. Y fue ese trabajo con

---

9 El encuentro de Guattari con feministas de Recife y Olinda fue organizado por el grupo *SOS-Corpo.* Fundado en Recife en 1981, este grupo tuvo como objetivo inicial el desarrollo y la transmisión, entre las mujeres, de una conciencia del cuerpo femenino y de un conocimiento de cuestiones relacionadas con la salud y con la sexualidad propias de la mujer. El grupo continuó existiendo y hoy es una de las mayores y más sólidas ONGs feministas del país, con el nombre de *SOS Corpo Gênero e Cidadania* (que en breve tendrá el nombre de *Instituto Feminista pela Democracia: SOS Corpo Gênero e Cidadania*). *SOS* presta innumerables servicios de asesoría a los gobiernos y tiene apoyo internacional. Cabe señalar que la participación feminista en Recife y Olinda es una de las más interesantes de Brasil. Más allá de que la actual intendente de Olinda sea feminista (militante del PC de B), la intendencia de Recife, que es del PT, acaba de ganar un premio de la ONU por los programas que desarrolla con mujeres, y de los que el grupo SOS Mulher de Recife es uno de sus responsables.

En este encuentro con Guattari participaron, no sólo mujeres del *SOS-Corpo*, sino también del *SOS-Mulher,* grupo feminista que se formó en São Paulo, en los comienzos de la década de 1980, y que proliferó rápidamente en otras 12 ciudades brasileras, entre ellas Recife. Volcado a la atención jurídica, social y psicológica de mujeres víctimas de la violencia, este grupo fue uno de los primeros que organizaron un servicio telefónico anónimo y confidencial de asistencia a las mujeres. La formación del *SOS-Mulher* fue una consecuencia del movimiento de mujeres que floreció en Brasil a mediados de la década de 70 (sobre todo entre 1978 y 1979, cuando muchas brasileñas exiliadas por la ditadura volvieron a Brasil), que había comenzado a denunciar ampliamente la absolución de los autores de homicidios a mujeres, por los tribunales de justicia en el país. Los núcleos de *SOS-Mulher* de las diferentes ciudades eran autónomos, y podían incluso tener otros nombres. Sus experiencias sólo eran compartidas ocasionalmente en los encuentros nacionales de los movimientos feministas. Una de las consecuencias de la profunda politización de la temática de la violencia contra la mujer por *SOS-Mulher* y por el movimiento feminista en general fue la creación, estando en el gobierno Franco Montoro, en São Paulo y en 1985 de la primera Delegación de Policía de Defensa de la Mujer (fruto de la priorización de la temática de la violencia por el Consejo Estatal de la Condición Femenina, creado en el mismo gobierno, en 1983. Una prioriadad que fue movilizada por la fuerte presencia del movimiento feminista, especialmente del *SOS-Mulher*). Especializadas en crímenes contra la mujer y con policías de sexo femenino, las Delegaciones de Policía de Defensa de la Mujer suman hoy más de 300 unidades esparcidas por todo el país. (Cf. nota 33)

el cuerpo lo que posibilitó el contacto con mujeres de otros universos socioeconómicos. La izquierda local decía que esas cuestiones relativas al cuerpo y a la sexualidad no interesaban a la mujer del pueblo. Sin embargo, fue exactamente ese trabajo lo que posibilitó un contacto afectivo con esas mujeres y, más aun, nos mostró claramente que las problemáticas de la realidad no se reducen a una cuestión de clases.



[Mesa redonda con candidatos del PT para las elecciones al Estado y a la Cámara Municipal de São Paulo (SP, 02/09/1982)].

PREGUNTA. Me gustaría que hablase un poco sobre la propuesta de la campaña «Desobediencia» promovida por Caty Koltai, candidata a edil por el PT. Lo que proponemos es combinar una posición sobre asuntos concernientes a lo cotidiano con reivindicaciones más generales, las demandas de la clase obrera. Por esta razón somos frecuentemente tildados de pequeñoburgueses por otros compañeros del partido.

GUATTARI. Defendería dos tesis opuestas. La primera sería que en la evolución del proletariado, en la evolución de la fuerza colectiva de trabajo, tal como se encuentra integrada en la producción moderna, se da toda una modelización del trabajador. Se da toda una ideología de valorización del trabajo que no toma en consideración el hecho de que esas mismas condiciones en la evolución del proletariado acarrearon justamente un inmenso rechazo del trabajo. No del trabajo social en cuanto tal, no del trabajo de autovalorización social —el trabajo que efectivamente sirve para alguna cosa en la sociedad—, sino del trabajo completamente absurdo, como el control social, la fabricación de armamentos, la destrucción del medio ambiente ecológico, etc. Y en torno a ese rechazo se constituyó otro tipo de clase obrera (o de clase no-obrera), clase de desempleados o de *I Marginati*, como se dice en Italia (todas esas personas que no trabajan porque no tienen trabajo, o porque simplemente no quieren trabajar, o que trabajan sin trabajar, porque ese trabajo no les interesa). Sin embargo, esa ideología de valorización del trabajo que existe en el seno del proletariado provoca que éste no tome en consideración nada de lo que parezca que viene de ese otro tipo de clase obrera. Esto mismo se traduce, en el movimiento obrero, en la presencia de una suerte de axioma que atraviesa toda su historia, según el cual los militantes revolucionarios deben ser los mejores en el trabajo. Ahora mismo, encontramos exactamente ese tipo de axiomas en los textos del PT: hay una cláusula extremamente tradicional (en los estatutos, si no me equivoco) que preconiza que los militantes del PT (no está dicho así, pero da lo mismo) deben ser «buenos trabajadores». Por eso me parece que lo que ustedes están

haciendo en esa campaña «Desobediencia» tal vez no sea nada marginal ni minoritario, sino algo que está relativamente al frente, desde el punto de vista de la toma de conciencia de un proceso general de marginalización, que tiende a atravesar cada vez más al conjunto de las capas sociales del país. Incluso, vincularía ese abordaje con la toma de conciencia que se ha dado particularmente en el movimiento de la *Autonomia* en Italia y que ha encarnado una nueva figura del trabajador.

Ahora voy a defender la tesis contraria. Si esa corriente «Desobediencia» consiste en incluir en la plataforma únicamente consignas de rechazo, que no corresponden en absoluto (al menos, en su forma de expresión) a aquello que puede ser comprendido, sentido y oído por las grandes masas de la clase obrera, del campesinado, de los trabajadores del sector terciario, etc., estamos tal vez corriendo el riesgo de desembocar en un corte radical. Así, también en eso estarían próximos a *Autonomia Operaia*. La forma de expresión de ese movimiento, así como su práctica, estaban aisladas en relación con la comprensión global de las clases populares, de las clases obreras en Italia. Es verdad que eso no ocurrió con el conjunto de las corrientes de la *Autonomia*. Toda una corriente, la llamada *Autonomia Desiderante* (Autonomía deseante), los movimientos de Bolonia en torno a *Rádio Alice*[10] o a los *Indiani Metropolitane* (Indios Metropolitanos) de Roma, siempre rechazó esa especie de «guetización», de confinamiento. Esas corrientes tal vez tuviesen razón en el fondo, pero acabaron replegándose sobre sí mismas, presentándose como tribus totalmente externas en relación con el conjunto del campo social. Así, vino después una represión terrible por parte del poder, represión ampliamente apoyada por los partidos de izquierda, comenzando por el Partido Comunista, en la misma medida en que mantuvieron todo el tiempo una política de ofensiva contra esos movimientos.

Ahora bien, una vez planteadas esas dos tesis, haré una pequeña pirueta dialéctica: evitar ese destino recordando el ejemplo de Italia, dependerá de la capacidad de esa corriente o de los movimientos de ese tipo de encontrar

10 *Radio Alice* fue fundada en febrero de 1976 por los redactores del periódico *A/traverso*, del colectivo *Autonomia desiderante* (o *Autonomia Creativa*), que tenía en el *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari una de sus principales referencias. La radio fue cerrada por la policía en marzo de 1977; al día siguiente el grupo la reabrió y la policía volvió a cerrarla, deteniendo esta vez a una decena de redactores. En esta ocasión, Bifo (Franco Berardi) se refugió en París donde conoció a Guattari quien le ayudó a lanzar una campaña contra la represión, la censura, etc., lo que llevó a la reapertura de la *Radio Alice* en julio del mismo año. La estación continuó existiendo hasta 1981, pero el primer período (1976-77) fue el más creativo. Cf. «Des millions et des millions d'Alice em puissance», Introducción a *Radio-Alice, Radio-Libre*. ed. Jean-Pierre Delarge. Reeditado en Guattari, Félix, *La Révolution Moléculaire*. Fontenay-sous-Bois: Recherches, 1977, pp. 377-384. Reeditado en *La Révolution Moléculaire,* París: 10/18, 1980; pp.143-152. También en: «Les radios libres populaires», *La Nouvelle Critique*, vol. 115, Nº. 296, pp. 77-79. (Cf. notas 18, 32, 37, 61, 62, 111)

su medio de expresión en las luchas actuales, y de servir como catalizador de una toma de conciencia mucho más amplia. *Salir de esa posición de chivo expiatorio*, que está siempre haciéndonos correr el riesgo de caer en esa lógica infernal que conduce a algunas corrientes a acciones totalmente aisladas, a acciones de lucha armada, a acciones de afirmación únicamente en el nivel de los medios de comunicación de masas, etc. —acciones que acaban haciéndole el juego a los grandes medios de represión. Estoy pensando particularmente en lo que sucedió en movimientos como las *Brigate Rosse* (Brigadas Rojas)[11] o *Prima Linea* (Primera Línea).[12]



Sería ilusorio pensar que hay semejanzas fuertes entre los movimientos sociales que llamamos autónomos en Europa, en Estados Unidos y en América Latina. Formalmente podemos encontrar algunos puntos en común, ya que frecuentemente usan el mismo lenguaje, el mismo estilo. Pero, después de un mes en Brasil, circulando por diferentes medios, creo que se trata de cosas profundamente diferentes. Todo lo que se ha desarrollado en Europa y en Estados Unidos en la prolongación de aquello que se ha llamado «nueva cultura»[13] de la década de 1960, estaba caracterizado generalmente por una ruptura entre los medios pequeñoburgueses, marginales, disidentes, etc., y las grandes luchas sociales. En realidad en Estados Unidos, esto permaneció oculto, mientras hubo grandes movimientos de lucha contra la guerra de Vietnam, que servían, tal vez un poco artificialmente, de puente entre esos diferentes

---

11 Las *Brigate Rosse* aparecieron en Italia en 1973, inicialmente como brazo armado de algunas luchas obreras. Al comienzo el grupo realizaba pocas acciones, y por lo general de tipo simbólico, pero pasó a ganar fuerza a partir de la represión del *Movimento de 1977*, el momento de mayor auge de la *Autonomia*. Las *Brigadas Rojas* fueron internacionalmente conocidas en 1978, por el secuestro de Aldo Moro, líder del partido demócrata-cristiano y ex-primer ministro de Italia, que culminó con su asesinato, después del rechazo por parte del gobierno italiano de negociar con los secuestradores. (Cf. notas 18, 32, 37, 60, 62, 111)

12 *Prima Linea* es el nombre de un grupo italiano de lucha armada fundado en 1976, cuyos líderes provenían en su mayoría de *Lotta Continua* después de que ésta fué clausurada. En 1979, los militantes de *Prima Linea* entraron en clandestinidad. Comparada con las *Brigadas Rojas*, *Prima Linea* era una organización más numerosa y menos estructurada y no tenía un discurso marxista leninista, ni el proyecto de funcionar como partido armado del movimento obrero, como era el caso de las *Brigadas*, su razón de ser era más bien la de armar al movimiento. Eso volvía a *Prima Linea* más próxima al movimiento, pero por esa misma razón, su influencia fue muchas veces mucho más nefasta, en el sentido de «armar» todo tipo de grupos sectarios militantes. Cuando Guattari estuvo en Italia, en el auge del movimiento de la *Autonomia* en 1977, el principal conflicto se daba entre la *Autonomia* y las *Brigadas Rojas* y no entre los grupos armados (*Brigadas* e *Prima Línea*). (Cf. notas 18, 32, 37, 60, 61, 111).

13 Guattari se refiere a la contracultura.

movimientos (en Francia, ocurrió algo semejante después de la guerra de Argelia). Pero después de la guerra de Vietnam, todos esos movimientos se dispersaron y sólo los movimientos sociales «profundos», como los de los negros, se recompusieron. Todos los otros acabaron limitados sectorialmente. Las feministas, por ejemplo, desarrollaron su propia área de acción y algunas veces sus ideologías estaban muy desvinculadas del campo social. Los ecologistas continuaron en algunos casos formando amplios movimientos, pero su impacto político fue siempre extremadamente disperso, y muy frecuentemente fue cooptado por el propio poder del Estado y por los partidos de izquierda tradicionales.

Quiero decir que, en mi opinión, lo que pasa hoy en Brasil es de otra naturaleza. Hay luchas por la instauración de una democracia política, luchas de la clase obrera para afirmar derechos totalmente elementales —derechos muy reconocidos en países industrializados— luchas del campesinado (si es que se puede hablar de campesinado), sectores que viven en condiciones de miseria absolutamente extraordinarias y que han creado un amplio movimiento en la sociedad brasileña. A esos vienen a juntarse sensibilidades particulares y singulares, desde las sensibilidades de movimientos de grupos minoritarios hasta las de personas que se preocupan por transformar su relación con la alimentación, con el cuerpo y con el espacio.

En otras palabras, me parece que se da aquí una situación totalmente diferente de la que se dio en Europa, sobre todo en Francia, en 1968. Me acuerdo de aquella enorme manifestación de estudiantes yendo a las fábricas de la Renault que acabó chocando con las rejas de la empresa, rejas que no habían sido cerradas por los patrones, sino por los sindicatos, por el Partido Comunista y también, es preciso reconocer, por una gran parte de la propia clase obrera.

Volviendo a la cuestión inicial, creo que en lugar de buscar semejanzas es preciso intentar diferenciar la construcción específica de las luchas que pueden organizarse en cada contexto. Eso me hace pensar que no sólo hay diferencias radicales entre aquello que está pasando en Europa y lo que pasa en Brasil, sino también que es preciso tener mucho cuidado para no hablar de Brasil de un modo general, pues sólo el viaje que hicimos durante estos pocos días me sugiere que no hay un Brasil, sino varios, y que la percepción de esos problemas en el Nordeste, por ejemplo, es muy diferente de la percepción que puede existir en São Paulo o en Río.

SUELY ROLNIK. Estoy de acuerdo con Guattari en que es preciso ser cauteloso al examinar la relación entre movimientos contraculturales y luchas sociales a gran escala, ya que esta relación varía según los contextos, incluso en un mismo país, como es el caso de Brasil. Pero discrepo con su lectura

acerca del movimiento contracultural en Brasil. Si bien es verdad que aquí hay movimientos de ese tipo, como es el caso de los movimientos de minorías, que se juntan en gran parte en el PT, que funciona como eje aglutinador y articulador, no se puede decir lo mismo acerca del movimiento contracultural de la década de 1960 e inicios de la de 1970 en el Brasil de la dictadura. En esa época, hubo un significativo movimiento contracultural, al mismo tiempo que la guerrilla (diferente del resto de América Latina, donde en general predominó la guerrilla), pero entre estos dos movimientos existía una nítida separación, más que eso, un conflicto explícito. La única cosa que tenían en común era el coraje de una generación, correr serios riesgos en nombre de la oposición a una situación que se había vuelto absolutamente intolerable —riesgo de prisión, tortura, muerte y/o exilio que muchos de quienes participaron tanto en la guerrilla como en la contracultura sufrieron efectivamente. Eso sin mencionar el riesgo de fragilizarse al punto de enloquecer. En el caso de la contracultura, ese riesgo existía no sólo por la experiencia traumática de la represión, sino también por la radicalidad de la experimentación existencial que rompía brutalmente con el modo de vida burgués. Era común la internación psiquiátrica, y muchos jamás se recuperaron. Discrepo igualmente con Guattari cuando afirma que transformar la relación con la alimentación, con el cuerpo, con el afecto, con la sexualidad y con el espacio hayan sido específicos del movimiento contracultural brasileño. Actitudes como esas componían una experimentación existencial en ruptura con la vida burguesa que definía fundamentalmente a la contracultura en todas partes, comenzando por California.

b) Estado y autonomía

Guattari. El Estado cumple un papel fundamental en la producción de subjetividad capitalística. Es un *Estado-Mediador*, un *Estado-Providencia*, por el cual debe pasar todo bajo una relación de dependencia en la que se produce una subjetividad infantilizada. Esa función ampliada del Estado —mucho más abarcadora que el poder administrativo, financiero, militar o policial— se realiza, por ejemplo, a través de un sistema asistencial, aquello que en EEUU se llama *welfare state*. Es un sistema de «salarios diferidos»; un sistema de subvenciones que hacen que el grupo se autorregule, se autoforme, se autodiscipline; un sistema de información, de examen, de control, de jerarquía, de promoción, etc. El Estado es ese conjunto de ramificaciones, esa suerte de rizoma de instituciones que denominamos «equipamientos colectivos». Por esta razón el Estado puede hablar, sin miedo, de descentralización.

Por esta razón programas de partido pueden incluir, sin miedo, propuestas de autogestión. En Francia, por ejemplo, los partidos políticos y los sindicatos están todos subvencionados por el Estado, por medio de relaciones completamente contractualizadas.

La perspectiva de los capitalistas, y también la de los partidos socialistas (clásicos y/o marxistas) es acelerar ese proceso de entrada en los flujos capitalísticos, promover el «progreso» según cierta concepción. Para ellos, es muy importante que esa función de Estado se desarrolle, es decir, que se incrementen los equipamientos colectivos clásicos, como los que existen en Europa. En cuanto a los problemas de transformación de la vida cotidiana, de la economía del deseo, son cuestiones que pueden venir después. Sin embargo, la historia nos muestra que ese corte no es absolutamente pertinente: la concepción de lucha social en diferentes etapas desemboca en el hecho de que la problemática de la recomposición del tejido social, la problemática de la autogestión y de la valorización social es siempre retardada, es siempre postergada. Lo que sucede es que la función de subjetivación capitalística, esos equipamientos de Estado que se instauran en el conjunto del campo social, se hace en provecho de las nuevas castas burocráticas, de las nuevas elites que no tienen la menor intención de despojarse de su poder.

Insisto en que eso no se da sólo en relación con las funciones productivas. También nos referimos al Estado-Providencia para saber si vamos o no a fornicar con quién y cómo, si debemos o no amamantar y de qué manera. Esa función infantilizadora del poder del Estado se da a un nivel extremadamente miniaturizado, que no se limita al encasillamiento de lo social y del comportamiento. Esa modelización alcanza también las representaciones inconscientes. Ahí tal vez resida la diferencia de esta concepción con respecto de la concepción althusseriana de los «aparatos ideológicos de Estado»: no se trata sólo de los equipamientos visibles, encarnados en la sociedad. El Estado también funciona en un nivel invisible de integración.



El Estado asistencial comienza por la organización de una segregación que empuja a una parte considerable de la población fuera de los circuitos económicos. Y en un segundo momento viene a socorrer, viene a dar asistencia a esa población, pero con la condición de pasar por ese sistema de control. Sólo habrá verdadera autonomía, verdadera reapropiación de la vida, en la medida en que los individuos, las familias, los grupos sociales de base, los grupos sociales primarios, sean capaces de escoger por sí mismos lo que quieren, por ejemplo, como equipamientos en su barrio. Por lo tanto se trata de asumir la gestión de esa problemática, sin estar a todas horas pidiendo

subvenciones, pidiendo el establecimiento de un puesto de psicólogo o psiquiatra, pidiendo equipamientos patrocinados que el Estado va a construir en tal o cual lugar.

Imaginemos un recorrido de ficción científica donde las formaciones de izquierda consiguiesen tomar el poder en Brasil. En ese caso, sería preciso plantearles desde el principio la cuestión: «¿Es su intención asumir un camino modernista a la europea?» Eso significaría que todos aquí tendrían excelentes salarios, estatus y equipamientos muy bien construidos. Pero significaría también que todos se volverían obreros de una máquina para producir modos de subjetivación absolutamente opresivos.



Si la coexistencia de esos dos tipos de objetivo —la afirmación de procesos de autonomía y la existencia de grandes máquinas de lucha— continúa siendo impedida, tengo la impresión de que desgraciadamente van a ser siempre los mismos tipos de formación política —ya sean de derecha o de izquierda— los que gestionen los grandes problemas y los que se ocupen de todas las minorías. Según sean esas formaciones podrían incluso decir: «Estén tranquilos, nosotros daremos una solución a la cuestión de las minorías»; y varios ministerios surgirían de la noche a la mañana: ministerios para negros, mujeres, locos, etc. Digo esto porque es así, un poco, como se están sucediendo las cosas en Europa. Tenemos personajes en los ministerios que podríamos llamar «Señor Droga», «Señora Condición Femenina», «Señor Ecología», etc. Incluso, las marginalidades tienen un estatus. Pero es exactamente ese reconocimiento lo que las hace entrar en los equipamientos colectivos y en sus equivalentes, y las vuelve en ciertos contextos, agentes de la producción de subjetividad capitalística, frecuentemente en condiciones de una sorprendente ambigüedad. En realidad, nosotros no hemos conseguido inventar una estructura política que sea capaz de desarrollar esos dos tipos de lucha al mismo tiempo; y por eso pienso que los movimientos se han vaciado en lo esencial.

Por esta razón insisto en que si las minorías de toda naturaleza, los marginales, los trabajadores precarios —todas las personas que rechazan los modos de vida, los modos de disciplina vigentes— se quedasen esperando gentilmente a que el poder del Estado (sea capitalista o socialista) venga a traerles soluciones, correríamos el riesgo de esperar demasiado tiempo; correríamos el riesgo de llegar de nuevo a fenómenos de desmoralización de la parte más vital de la sociedad; y quizá correríamos un riesgo aun peor, que la situación dé un giro y que una derecha, más extrema que la que conocemos tome el poder, algo que sabrá muy bien mantener.

¿Cómo hacer para que se mantengan los procesos de singularización que están casi en la tangente de lo incomunicable en un período de campaña electoral? ¿Metiendo nuestra singularidad en la urna? ¿En el voto? Ésta se deslizaría a través de nuestros dedos. Y, mientras tanto, es obvio que si queremos derrumbar este régimen reaccionario y estúpido —que tiene la pretensión de gestionar una sociedad, un orden social, según un conocimiento de las leyes que rigen la economía y la política—, si queremos afrontar este obstáculo, no va a ser haciendo poesía en nuestro pequeño mundo social, o encerrándonos en nuestros pequeños espacios homosexuales donde nos sentimos bien, o inventando fórmulas alternativas de educación para niños, etc. Podemos juntar todas esas cosas, y ni siquiera así conseguiremos derrumbar el poder, ya sea en Chile, ya en otros lugares. En ese caso, estaremos expuestos al riesgo de que haya un aislamiento radical y definitivo de las personas que se interesan por el simple hecho de estar en la tierra. Y ya es muy singular estar en la tierra, tener que vivir, tener que morir, tener que reproducirse, tener que situarse en el mundo sin tener que dar cuentas al Estado, sin depender de él para saber cómo pensar, cómo hablar, cómo fornicar. Estaremos expuestos al riesgo de hacer una separación total entre los procesos de singularización existencial y todas esas estructuras enormes, pesadas, militarizadas, armadas, que organizan el campo social. Y entonces, sin duda, estaremos obligados a inventar una nueva lógica, una nueva pragmática que permita a las verdaderas energías de cambio, de transformación procesual, crear dispositivos que puedan vulnerar esa suerte de barbarie y de estupidez que gestiona nuestras sociedades. Para mí, ésos son los mayores problemas de la actualidad.



[Reunión con preescolares «alternativos» (São Paulo, 27/08/1982)].

COMENTARIO. Lo que estamos haciendo en nuestras experiencias pedagógicas con estos preescolares «alternativos» no es más que modernizarlas, y esto porque realmente no tenemos una población que, movilizada, consiga imponer sus intereses. Me parece que ser «alternativo», aquí, sería más bien trabajar políticamente para movilizar esos intereses que desarrollar directamente algún trabajo ya ligado a una institución.

GUATTARI. Pero esta situación puede modificarse y evolucionar y si eso ocurre, es muy importante que grupos como los vuestros tengan un punto de vista y representen cierta fuerza en sus propuestas.

Comentario. Pero no sabemos si esta problemática es la problemática de la mayoría de nuestra población. Nos faltan ellos.

Guattari. Desde mi punto de vista, esto no se puede plantear en términos de mayoría, ni de consenso. La cuestión es otra: hay dos tipos de modelo. Uno que siempre trae consigo una búsqueda de dependencia de los poderes del Estado, y otro que se propone transformar fundamentalmente la relación de la sociedad con el Estado, con todas las dificultades e incertidumbres que esto representa. En ese segundo caso, es preciso que el modelo sea suficientemente consistente, suficientemente palpable, para que pueda ser por lo menos oído por los responsables políticos de izquierda, para que pueda motivar a las personas en su deseo de cambio y convertirse en una consigna tanto más importante cuanto habla sobre cuestiones como el salario y la vivienda. En este sentido, pienso que los tipos de procedimiento en cuestión aquí tienen en sí mismos una importancia política grande, aunque partan de experiencias muy limitadas.



Para que las experiencias de autonomización puedan sobrevivir es necesario discutir con los funcionarios de los organismos de tutela. El Estado no tiene una estructura armada de la cabeza a los pies como la «estatua del Comendador». El Estado está hecho de cuerpos que tienen su propia estructura y que tienen relaciones antagónicas entre sí, lo que hace que sea posible encontrar ciertos apoyos, ciertas alianzas y hasta cierta complicidad con algunos de sus fragmentos. Es necesario también discutir con los partidos, los sindicatos, etc., pero en ese caso, la discusión no se debe hacer sobre la base de la denuncia, del tipo «ustedes son corruptos, burgueses, unos cerdos capitalistas, etc.», ni sobre la base de programas esquemáticos, sino sobre la base de aquello que llamaríamos *diagramas encarnados de forma concreta por personas y por experiencias*. Esto puede provocar un impacto mucho mayor que cualquier discurso.



Pregunta. ¿Cómo se da la alianza entre la comunidad alternativa y el Estado en Alemania?

Guattari. Funciona en diferentes niveles. Las comunidades están rodeadas por sistemas de cooperativas que funcionan en todos los campos, lo que les otorga una capacidad de resistencia colectiva mucho mayor y una posibilidad de diálogo permanente entre las diferentes personas, familias, grupos, etc. El asunto va aun más lejos. Tienen incluso un sistema bancario propio,

además de haber conseguido imponer una minoría en el seno de los consejos municipales. Eso los coloca en una posición de árbitros en las negociaciones entre la socialdemocracia y la derecha alemana, con todos los riesgos que esto representa, es obvio. La cuestión consiste en saber hasta qué punto, en cada momento, se puede asumir este o aquel riesgo sin caer de nuevo en un funcionamiento de grupo tradicional, sin perder el carácter procesual y singular de esas diferentes iniciativas.



Durante diez años, en Francia era moneda corriente despreciar todo tipo de lucha de defensa de los derechos referidos a las libertades. La mentalidad, la ideología militante consistía en decir «eso tiene que ver con el derecho burgués y no es nuestro problema». Pero con el régimen de Giscard, cuando pasamos a ser perseguidos diariamente, cuando nuestros camaradas fueron encarcelados por docenas, cuando los controles policiales se hacían en el metro y en todas partes, entonces se empezaron a plantear los problemas referidos a la libertad desde otro ángulo. Entonces, se comenzó a discutir con los juristas de izquierda, los abogados, etc., para poder luchar también en este terreno. Esto no significa que nos convirtamos en abogados o que adoptemos la mentalidad de los magistrados. Quiere decir, simplemente, que podemos apreciar mucho mejor los niveles específicos de lucha en sus límites, si los procesos de autonomización real, los procesos de creación de otro tipo de subjetividad, una subjetividad viva encarnada en la sociedad, nos garantizan que nuestro punto de vista no será cooptado; que no vamos a caer en la economía de las imágenes tal como ella es manipulada por los medios de comunicación de masas; que no vamos caer en el formalismo de las leyes o de las grandes declaraciones programáticas.



En Francia, las personas que específicamente no acostumbraban a comprometerse en los acontecimientos de la política tradicional fueron las que constituyeron buena parte del electorado que permitió a los socialistas llegar al poder. Existió un sorprendente dislocamiento en los votos, ya que de repente toda esa parte de la población (numerosa en ese país), que en absoluto intervenía en cuestiones electorales, se unió efectivamente a los socialistas. Sin embargo, ahora, con los socialistas ya en el poder, suceden cosas tales como que el movimiento homosexual sale a la calle en pleno mes de agosto (época en la que en Francia todo se detiene), sólo para tener derecho a una pequeña radio libre, minúscula.

En este momento se están produciendo «negociaciones» muy sutiles, subterráneas, entre las antiguas corrientes de la autonomía (que habían hecho intervenciones violentísimas hasta hace poco tiempo) para determinar hasta qué punto las hostilidades van a ser o no retomadas. Es posible que nada de eso suceda y que se desemboque en un proceso de cooptación o de algo por el estilo. No soy profeta, pero estoy convencido de que, si el gobierno socialista continúa en esta línea va a perder totalmente el apoyo popular que adquirió en las últimas elecciones. Y nosotros caeremos en un régimen de derecha, mucho más reaccionario que todo lo que se conoce hasta ahora.



Lo que es característico en la situación actual, particularmente en los países europeos «desarrollados», es que profesiones como las profesiones sociales o artísticas están totalmente encasilladas, modelizadas en jerarquías, en sistemas de exámenes, CVs, etc. Esto provoca que la menor innovación pedagógica, la menor transformación en el campo artístico sea inmediatamente tomada en un cuadro. Pero eso no es todo: las hidras estatales están elaborando una tecnología altamente sofisticada para recuperar, utilizar, todo lo que podría constituir vectores «tupiniquins». Existen, allí también, redes reales, activas, de vida comunitaria, de vida alternativa y una multiplicación de esos grupos primarios, de esos microagenciamientos de singularización, tal y como está sucediendo aquí. Pero existen también políticas increíblemente elaboradas para crear estatutos fuera del estatuto; por ejemplo, en este momento, el gobierno está intentando crear cierto tipo de relación muy poco institucionalizada para financiar iniciativas como las comunidades alternativas a la psiquiatría o a las radios libres. Escoger entre continuar en una situación pobre en recursos, miserable incluso, o dejarse seducir por la tentación de aceptar subvenciones, que son propuestas sin alguna contrapartida evidente desde el punto de vista reglamentario, es siempre un gran dilema.

Por eso insisto en la importancia de que aquí en Brasil se comience a pensar, desde ya mismo, en una suerte de estrategia enfocada hacia estas cuestiones. En Francia, un grupo de amigos intelectuales propusimos discutir con el gobierno socialista la invención de un modo de financiación de todos esos sectores marginales, minoritarios, que ya no sea directamente estatal. Y esto para intentar salir de esta tríada maldita «Estado / capitalismo privado (fundaciones incluidas) / miseria total». Tal vez eso no desemboque en cosa alguna, pero pretendemos que se cree un nuevo tipo de fundación democrática, descentralizada, sectorial que permita resolver los problemas de financiación. Esas fundaciones no rechazan el contacto y el diálogo con el Estado,

simplemente proponen que la negociación se realice a nivel de los sectores o regiones donde se ubican las actividades financiables. Esos sectores podrían, así, conjugar financiación estatal, financiación privada y autofinanciación. En otras palabras, se trataría de llevar la problemática de la autogestión a un nivel superior al de aquel en el que generalmente se plantea. La problemática de las fundaciones, en cualquier caso, se plantea en los países capitalistas ricos y, siendo así, la cuestión de la reapropiación de esos modos de financiación se presenta en diferentes sectores, con todos los riesgos de recuperación, por supuesto. Pero nunca se escapa totalmente a ese riesgo. La cuestión aquí es la de la instauración de dispositivos que puedan articular los procesos vivos.



[Carta de F. Guattari a S. Rolnik (París, 08/02/1983)].

La democracia es una tontería, la tontería más importante, esencial incluso. ¡El derecho a la tontería! Más fuerte aun que el derecho a la histeria o a la locura. Pero la singularidad sólo puede existir fuera de la democracia. ¿Y entonces qué? ¿La dialéctica de nuevo? ¡No! ¡Sólo vivir con esto, vivir con todo esto, con toda esa gente! ¡El mundo es bestial como el Cosmos; Dios es totalmente estúpido! (El Estado, ya es otra cuestión, no tiene nada que ver con la democracia: es el *Urstaat* que asombra, como la muerte, los procesos maquínicos…).

c) Iglesia y autonomía

[Debate sostenido con un comité del PT en Río de Janeiro (RJ, 11/09/1982)]

PREGUNTA. Siempre hemos visto a la Iglesia como una institución reaccionaria. Ahora, en América Latina, se ha vuelto progresista. ¿Cómo puede darse, al mismo tiempo, una relación con los movimientos de base y con Dios?

GUATTARI. Vuelvo siempre a insistir en la necesidad de otro tipo de lógica. En la lógica clásica, diríamos que estar desarrollando esas dos políticas a las que usted se refiere es una duplicidad por parte de la Iglesia, y también por parte de quien, hasta cierto punto, juega a ese juego con la Iglesia. Y tal vez eso sea más verdadero en el contexto polaco que en el brasileño. *Pero es exactamente esa noción de duplicidad la que debe ser cambiada: se debe hablar de triplicidad, cuadruplicidad, multiplicidad…* Por un lado, está la política del episcopado

—que tampoco es homogénea—; está la política de todos los niveles de la jerarquía católica; está la posición de los practicantes del catolicismo en el campo, en diferentes lugares, en sectores urbanos, agrarios. Sin duda, las posiciones no están decididas de modo maniqueísta. Sin duda, las posiciones tomadas hoy pueden cambiar bruscamente. En este momento, la Iglesia está caminando al lado del movimiento progresista; pero esa marcha puede romperse bruscamente el día en que el clero comprenda la gravedad de las consecuencias de todo esto.

Mi punto de vista es que hoy es difícil situarse en este contexto. Lo que es posible y necesario es identificar lo que está pasando aquí y ahora. Pero esto no es suficiente como para prever lo que va a pasar de aquí a seis meses o dos años. Así, la cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿la actitud de la Iglesia Católica, o la multiplicidad de actitudes de la Iglesia Católica, ofrece o no posibilidades de construcción de un nuevo tipo de instrumento de lucha social? ¿En qué límites se ofrecen tales posibilidades? ¿Qué implica, aquí y ahora, una amenaza de recuperación? ¿Qué implica esto en términos de instauración de dispositivos que se opongan a las micropolíticas de recuperación? Aquí no se trata de dar una respuesta programática, general, como tal vez hagan los miembros de los pequeños grupos; lo que se busca es algo que se coloque en agenciamientos concretos, en situaciones particulares a propósito de objetivos bien delimitados, por ejemplo, en una lucha social en una fábrica, en una campaña electoral, etc. La mentalidad de los pequeños grupos se limita a analizar las relaciones de fuerza en términos de clase. Es obvio que ese discurso tiene su consistencia. Pero también es verdad que existen procesos de subjetivación a través de los fenómenos religiosos. Esto es particularmente cierto si pensamos cómo esos fenómenos son reapropiados por el propio tejido social (incluso cuando se da una reinvención de la religiosidad por ese mismo tejido), lo que representa una fuerte contribución de energía de lucha en el campo social.

La cuestión, por lo tanto, es la de saber cómo los movimientos sociales se van a articular aquí con esta inmensa potencialidad.



[Debate sostenido por un comité del PT de São Paulo (SP, 29/08/1982)].

PREGUNTA. Quería saber su opinión sobre la utilización de la bandera de la autonomía en manos peligrosas, como las de los obispos polacos o las de toda la Iglesia mundial.

GUATTARI. Polonia constituye actualmente uno de los lugares más innovadores en el plano de la producción colectiva de subjetividad. Una suerte de extraordinaria voluntad de vivir, una suerte de deseo colectivo que lleva a

ese pueblo a enfrentarse, con las manos desnudas, a un sistema de represión de los más diabólicos con coraje y creatividad. Es interesante señalar que la problemática del deseo a escala colectiva empapa formaciones tradicionales tales como la Iglesia Católica. Gran parte de la población se reconoce, desde diferentes puntos de vista, en el catolicismo y eso forma parte del proceso de resistencia molecular en la actual situación polaca.

Una cosa es el hecho de que el episcopado esté intentando manipular al máximo la situación, en todas sus dimensiones, tanto a nivel nacional como internacional; otra, es que masas considerables, miles de personas, estén haciendo un uso particular de la Iglesia Católica para agruparse.



Hace dos meses y medio hice un viaje discreto y muy angustiante por Polonia. Me invitaron para repensar, junto con muchos otros compañeros polacos, la realidad de la intervención de la Iglesia en los procesos de lucha del pueblo polaco. Los polacos me decían que ellos inventaron una nueva categoría de relación con la religión. Es lo que ellos llaman «practicantes no creyentes», esto es, personas que participan de todas las iniciativas de la Iglesia pero que no son creyentes. Una especie de catolicismo que no es una verdadera religión. Imagino que también hay creyentes no practicantes. Todo esto para decir que no se trata de un fenómeno religioso tradicional. Cualesquiera que sean las actitudes estratégicas y tácticas de la cúpula del episcopado, me parece que hay un fenómeno incontestable. Cierto modo de subjetivación polaco que rechaza completamente el sistema existente y que no puede ser cooptado, por ejemplo, desde el punto de vista de la Unión Soviética. Para eso, se toman prestados símbolos de la semiotización religiosa (las prácticas, las actividades sociales religiosas), lo que constituye una fuerza temible. Algo de eso podría ser pensado al respecto de lo que sucedió y está sucediendo en Irán. En cuanto a América Latina, son ustedes quienes tienen que hablar.



[Entrevista a Néstor Perlongher para el periódico *Inimigo do Rei*[14] (SP, 01/09/1982)].

NÉSTOR PERLONGHER. Hay una teoría tercermundista que dice que la Iglesia da al marxismo la dimensión espiritual que el marxismo no tiene.

---

14 *O Inimigo do Rei* fue un periódico de jóvenes anarquistas de Salvador, creado a mediados de la década de 1970 que duró hasta principios de la década de 1980. La redacción del periódico era itinerante, siendo Porto Alegre la última ciudad en que ésta se instaló. Se publicaban artículos y declaraciones dificilmente encontrables en otros periódicos «nanicos» de la época (nombre que se daba a los periódicos de la prensa alternativa brasileña de la década de 1970).

GUATTARI. Esta explicación me parece particularmente absurda, por la simple razón de que las estructuras religiosas, desde muchos puntos de vista, pueden ser tan autoritarias como las marxistas burocráticas.

Quizá podríamos encontrar una filiación entre los aparatos centralistas democráticos (o que se dicen democráticos) y la organización de los jesuitas. Sin duda, sería fácil introducir el jacobinismo entre los dos. Hay cierto modelo de formación de los espíritus que nos impide pensar que la Iglesia Católica estaría trayendo un *plus* de alma a las organizaciones marxistas.

Cuando era joven, conocí padres obreros que se largaron de la Iglesia para engancharse, de forma completa, a una militancia social y que, en pocos meses, se transformaron en los personajes más burocráticos que podamos imaginar en este sistema. Es evidente que hay personas en la Iglesia que no son así y que viven, por ejemplo, en una relación real con el campesinado. Pero las estructuras de la Iglesia que esas personas recuperan siguen siendo completamente conservadoras y reaccionarias, aun cuando la Iglesia desarrolle una política de defensa de los derechos humanos. Eso significa que esa democracia es sólo superficial y que está sujeta a un objetivo de cooptación.

NÉSTOR PERLONGHER. Usted dice que lo esencial de los hechos históricos más destacados del período actual corresponden a expresiones colectivas de deseo, que no entran en los cuadros tradicionales de modelización. Partiendo de esa afirmación: ¿cómo situaría ese renacimiento de la institución religiosa postconciliar que se está dando en los últimos tiempos?

GUATTARI. Abordar los problemas reales, esos problemas históricos de actualidad, es mucho más difícil que limitarse a repetir los cuadros mecánicos habituales. Creo que es preciso ampliar la perspectiva, porque el fenómeno al que usted se refiere habla sobre todas las religiones, en particular la religión musulmana, que está viviendo una revitalización extraordinaria, y también la subjetividad judaica que, más que la religión judaica, está viviendo también un momento de revitalización (hay muchos intelectuales que han reasumido la identidad judía).

Pienso que tenemos que tener cuidado para no interpretar esos fenómenos de modo unilateral. Si bien, por un lado, ese renacimiento religioso corresponde a una especie de arcaísmo, por otro, como se ve hoy en Polonia, es una forma de expresión colectiva, que toma prestados esquemas de la Iglesia, esquemas religiosos, pero para atribuirles un contenido, un sentido práctico, completamente diferente del tradicional. Podríamos decir lo mismo al respecto del renacimiento de las lenguas nacionalistas, como el vasco, el bretón. En esos fenómenos, al mismo tiempo que hay todo un retorno al pasado con frecuentes actitudes conservadoras, hay también, y eso es muy importante, una construcción artificial de modos de subjetivación.

d) Partido y autonomía

[Debate sostenido con un comité del PT de Río de Janeiro (RJ, 11/09/1982)].

PREGUNTA. Me pregunto si la autonomía no sería un estadio de lucha, estadio en el que se mantiene un cuestionamiento vivo, en la medida en que no aparece un movimiento de masas, en que la organización no se enfrenta, de forma práctica, con la cuestión de la toma del poder político. Es obvio que, con eso, no estoy queriendo menospreciar la importancia de ese estadio.

GUATTARI. Esa lógica de la preservación, de la conservación, esa historia de que en los períodos de dificultad es preciso conservar y preservar la vanguardia, me huele a pequeño grupo. No me parece conveniente trasponer esa idea de conservación a los componentes de la autonomía, pues, por definición, no se puede hacer carrera en la autonomía; y tampoco da para hacer carrera en la militancia, pero ésta es otra historia. Es un hecho que la preservación de los núcleos de autonomía en diferentes campos (ecología, feminismo, homosexualidad, radios libres, etc.), en realidad la preservación artificial de pequeños grupos, es algo que puede desembocar en la neutralización de los procesos vivos, que es exactamente lo que estaría caracterizando a esos núcleos. No se trata de una renovación mecánica. La mejor comparación en ese caso sería con lo que pasa en las escuelas de pintura. Puede darse que un grupo de pintores descubra un proceso de creación extraordinario en una situación dada, en una época dada y después que ese descubrimiento sea capturado por un proceso de conservación (aquello que llamamos «conservatorio» en música), que desempeña nítidamente una función de obstrucción, de bloqueo, de incomprensión, de inhibición en relación con los procesos que están en estado naciente en otro tipo de agenciamientos.



[III Congreso de Cultura Negra de las Américas, PUC-SP (São Paulo, 25/08/1982)].

PREGUNTA. La cuestión que me gustaría que usted discutiese es si no sería necesario que se diese una superación de los movimientos (con su propia singularidad), en la dirección de una dimensión social mayor, como condición de universalización de esa singularidad.

GUATTARI. En absoluto veo esto en términos de superación. La subjetividad es siempre un proceso de singularización, que puede perderse en el momento mismo en que pasa al orden de lo general. Recuerdo el ejemplo citado por Trevisan: la experiencia de un grupo homosexual de São Paulo, que en un cierto momento se conectó con las dimensiones generales y, con eso, se quebró

desde el punto de vista de su dinámica subjetiva. No creo en absoluto en esa superación dialéctica de lo singular en dirección a lo general. No creo, en todo caso, que haya necesidad de ese cambio de dimensión, de esa ruptura cualitativa.



Concepto flujo

Suely Rolnik

Siempre me llamó la atención el hecho de que Guattari hablara frecuentemente de «dialéctica» para designar, por ejemplo, la naturaleza de la articulación entre los diferentes movimientos en su autonomía, o entre éstos y las luchas sociales más amplias, como aquellas relativas a la reivindicación salarial. Eso me causaba cierto extrañamiento, pues uno de los aspectos fecundos de la unión de Guattari con Deleuze es el de haber superado «una suerte de dialéctica en la cual aquel aún estaba emperrado», según sus propias palabras.[15] Sin embargo ya antes del encuentro con Deleuze había formulado su concepción del deseo como máquina, dislocándose por lo tanto de la concepción dialéctica del deseo.

Me parecía que usaba el término simplemente como sinónimo de relación dinámica, tal y como es comúnmente empleado en el discurso militante de la izquierda o en un cierto discurso universitario. Después me di cuenta de que ese uso del término «dialéctica» por Guattari nada tiene de inusitado en relación al uso que él y Deleuze hacen comúnmente de los conceptos: en realidad, eso constituye un importante aspecto de su obra (por el contrario, íntimamente asociado a la crítica a la dialéctica que, en ellos, era no sólo tematizada, sino que se realizaba a nivel de la propia escritura). Explico: el texto nunca es una construcción conceptual coherente y cerrada sobre sí misma, que constituiría una representación o una abstracción en cuya interioridad residiría el sentido y en la cual cada concepto encontraría su lugar. El texto nunca es ese tipo de refugio donde tendríamos la impresión de que, dialécticamente o no, todo siempre estuvo, está y estará bajo control.

---

15 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, «Sur Capitalisme et Schizophrénie», entrevista a Backès-Clément, Catherine, en marzo de 1972, publicada en la revista *L'Arc*, n. 49, París; pp.47-55. Incluida con el título «Entrevista 2. Sobre Capitalismo e Esquizofrenia» en *Capitalismo e Esquizofrenia. Dossier Anti-Édipo.* Lisboa: Assírio & Alvim, 1976; p. 138. Incluida con el título «Entretien sur l'Anti-Oedipe (avec Félix Guattari)» en *Pourparlers 1972-1990.* París: Minuit, 1990; p. 26. Edición brasileña: «Entrevista sobre o Anti-Édipo (con Félix Guattari)» en *Conversações. 1972-1990.* São Paulo: Editora 34, 1992; p. 25.

Es exactamente con esa tradición con la que la pareja «Deleuze / Guattari» intenta romper. A la burla metafísica de ese confinamiento de la representación a su estatuto imaginario y/o del concepto a su estatuto de abstracción, contraponen un procedimiento en el que el concepto tiene siempre su sentido definido en el campo de experimentación con el cual se encuentra articulado. Se trata de una escritura ventilada, expuesta al aire libre del mundo: no hay por qué protegerse del mundo, al contrario, hay que experimentarlo. En esa experimentación este o aquel concepto es convocado, inventado o reinventado. El término «dialéctica», como cualquier otro, sólo adquiere significado en sus variaciones.

Llegué a comentar eso con Guattari en una carta. He aquí lo que él me escribió:

> «No sé por qué utilizo el término dialéctica. No quiero pisotear más las palabras. Durante cierta época Gilles condenaba ciertas palabras y todo el mundo a su alrededor lo seguía. Las palabras vienen a mí como ellas quieren y ésta no. Cuando he hablado de dialéctica debo haber pensando menos en Platón o en Hegel, que en los *phylum* maquínicos, en la dimensión de irreversibilidad de los rizomas…» (Carta de 25/08/1982).

En otra ocasión, incluso, cuando estaba traduciendo «Micropolítica y segmentariedad», una de las mesetas de las *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,*[16] le pregunté a Guattari acerca de cierta «*lettre* de Joyce» que el texto mencionaba. En ese contexto *lettre* podía designar tanto la carta como la letra del alfabeto y yo necesitaba aclararlo para traducir la palabra correctamente en el texto, y para incluir la referencia bibliográfica en la nota al pie. Él me respondió lo siguiente:

> «Hablé con Gilles sobre la *lettre* de Joyce y no lo recordamos … Pero no importa, Gilles dijo que puede suprimir ese pasaje y listo» (Carta de 19/09/1983).

Así es como Deleuze y Guattari tratan las palabras, las nociones, los conceptos. La escritura es un campo de vibración donde las palabras surgen, se unen unas con otras, para después separarse, unirse nuevamente a otras y desaparecer al sabor de los flujos con los cuales el texto está conectado. *El texto es flujo. Su movimiento es físico.* Como dijo Deleuze cierta vez en una entrevista: «Félix trata la escritura como un flujo esquizo que arrastra en su

---

16 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie.* París, Minuit, 1980. [Ed. cast. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1995].

curso todo tipo de cosas. En cuanto a mí me interesa que una página se escape por todos lados, y sin embargo que esté bien cerrada sobre sí misma, como un huevo. Y además, que en un libro haya retenciones, resonancias, precipitaciones, y muchas larvas».[17]



[Entrevista de Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, 31/08/1982)].

SONIA GOLDFEDER. Según usted ¿cómo se da la participación de los grupos de minorías en un proceso de mutación social? ¿Deben ser cooptados por el conjunto de la sociedad o deben permanecer al margen para mantener su diferencia?

GUATTARI. Es preciso distinguir dos niveles de realidad. Primero, el nivel de realidad actual, en el cual los grupos de minorías son marginados, sus ideas, su modo de vida son reprimidos y rechazados. Después, el nivel de otra realidad, donde existiría una alianza de izquierda y en la cual esos grupos serían tomados en cuenta, oídos, adquiriendo un peso en la sociedad. Los grupos homosexuales, por ejemplo, obtendrían una nueva legislación, los grupos de psiquiatrizados pondrían en duda los métodos en uso. Todo eso forma parte de una lógica tradicional y normal de relación de fuerzas, de grupos de presión, etc. Si esto significa una recuperación de todo lo que hay de disidente en el movimiento, se trata de una cuestión que no puedo responder.

¿Es que el PT de Lula va a recuperar todo ese movimiento disidente que se delinea en parte de sus bases? Yo espero que no. Sólo sé que entre los últimos puntos del programa del PT hay un punto que habla específicamente sobre el «respeto a la autonomía». Esta afirmación en un programa político es extraordinaria. No he visto esto en ningún lugar. Negarse a esa tentativa por miedo a la recuperación no se justifica en nombre de que nuestro deseo no está completamente expresado en la situación, en nombre de una moral mítica de la autonomía, en nombre del culto al espontaneísmo. Y si hay justificación para tener algún temor de recuperación es simplemente porque si un movimiento llega a sumergirse en ese tipo de relación, pierde su eficacia, pierde su capacidad de apertura, deja de ser un espacio en el cual

17 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, «Sur Capitalisme et Schizophrénie», entrevista a Backès-Clément, Catherine, en marzo de 1972, publicada en la revista *L'Arc*, n. 49, París; pp. 47-55. Incluida con el título «Entrevista 2. Sobre Capitalismo e Esquizofrenia» en *Capitalismo e Esquizofrenia. Dossier Anti-Édipo.* Lisboa, Assírio & Alvim, 1976; p. 136. Incluida con el título «Entretien sur l'Anti-Oedipe (avec Félix Guattari)» en *Pourparlers 1972-1990.* París, Minuit, 1990, p. 25 [ed. cast. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevista 1953-1974*, Valencia, Pretextos, 2005].

van a afirmarse trazos singulares de cambio de subjetividad. Se convierte en una «organización de masas» al modo de la «organización de las mujeres del PT», la «organización de los jóvenes del PT». Cuando es así el movimiento envejece muy deprisa, se vuelvo zurdo e insensible. Ya no capta nada. Es como una pantalla de cine que se vuelve transparente y ya no se imprime nada en ella.



Si para derrumbar concretamente una dictadura, forjamos un instrumento que tenga por efecto aplastar las singularidades, lo que en realidad estará siendo aplastado será el propio deseo de lucha, el compromiso entrará en un impás e implosionará.

Si no conseguimos articular esas dos dimensiones caeremos inevitablemente en un capitalismo devastador de toda y cualquier subjetividad —con excepción de las subjetividades de elite, las del nivel de la «cultura-valor»—, en otra variante de lo que es el «gulag».



[Conversación informal (Florianópolis, 17/09/1982)].

Pregunta. ¿No cree que es demasiado optimista al considerar como posible esa suerte de buena fe de los partidos en relación con la autonomía?

Guattari. Existe siempre un riesgo de aplastamiento de las minorías por los partidos. No es una cuestión de optimismo o de pesimismo, sino una cuestión de cuestionamiento fundamental y definitivo en relación con todos los sistemas de partido, de sindicato, de grupo, de pequeño grupo, implicados en una vía de lucha emancipadora. Nada garantiza, a priori, que no vehiculen, nuevamente, los modelos dominantes en ese campo. Ni su programa, ni la buena fe de sus líderes, ni su compromiso práctico y concreto en relación con las minorías.

¿Entonces qué podría estar interviniendo para impedir esta suerte de… (no me gusta mucho el término aunque voy a utilizarlo) «entropía» en ese campo? Exactamente la instauración de dispositivos —que podemos llamar como queramos, dispositivos analíticos, de revolución molecular, de singularización, etc.— dispositivos tanto a escala de un individuo como de grupo o incluso de conjuntos más amplios que nos hagan plantear la problemática de las formaciones colectivas del deseo. Y que nos hagan plantearla antes, durante, después y definitivamente.

Situaciones como la de esta campaña electoral no implican que movimientos como la Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría deban adherirse a partidos. Lo que afirmo es que situaciones de ese tipo plantean la cuestión de un diálogo, de un contacto, de una inserción en la dinámica social que ellas significan. ¿Ante esto se debe tener una actitud purista, del tipo: «yo soy autónomo», «yo no como de esta comida», «todo esto va a ser inmediatamente cooptado», «no quiero saber acerca de eso»? ¿O al contrario vamos correr el riesgo de un diálogo, pero de una manera calculada, de una manera medida? Eso significa correr el riesgo de meternos en este tipo de conflicto social, pero paralelamente proporcionándonos medios, no sólo para preservar la autonomía, sino también para permitir su expansión; es decir, conseguir que las finalidades del movimiento político en su conjunto no se reduzcan a los objetivos de toma de poder político, de reivindicaciones contra la derecha, de reivindicaciones sociales y de derechos. Conseguir que, a través de todas las dialécticas de esos procesos de autonomía en el campo social, el movimiento político desemboque en una de las finalidades fundamentales de la lucha, que es justamente la problemática de la singularidad y de la autonomía.

La autonomía, así considerada, no se refiere solamente a las personas que proponen organizarse de una nueva forma, sino que contamina también a los grupos dogmáticos, los grupos tradicionales que están en las organizaciones. Y extrapola también el cuadro del partido, encontrando en el propio tejido social diferentes puentes con toda esa multiplicidad de núcleos de voluntad colectiva de singularidad.



[Conversación informal (Florianópolis, 17/09/1982)].

PREGUNTA. Me gustaría que usted explicitase mejor lo que entiende por diálogo entre minorías y partidos.

GUATTARI. No veo interés en plantear la cuestión de las minorías en términos de un «diálogo» con formaciones partidarias. Si ese diálogo se establece, será falso desde el principio. La problemática de lo que he llamado revoluciones moleculares no pasa prioritariamente por el diálogo. Esas revoluciones pasan por la experiencia de instauración de procesos concretos que encarnan la problemática, independientemente del hecho de que las personas piensen esto o aquello.

Tomemos como ejemplo la suposición de que tuviésemos que hacer una radio libre, con una propuesta de gestión multicomunitaria. La cuestión que se presenta no es la de un diálogo para llegar a un acuerdo sobre el contenido

de lo que se va a hablar en el micrófono; cada uno puede decir lo que quiera. El asunto es cómo va a funcionar, cómo vamos tratar problemas como el del dinero, el del espacio, el de los liderazgos de los diferentes movimientos. La problemática se va a encarnar en ese tipo de cosas.

Lo que es de inmediata importancia es no desconocer ese tipo de cuestiones y, quizá, pensar sobre las etapas procesuales que permitirían plantearlas en otros términos. Para mí, mucho más importante que discutir con Dios sabe quién, con el PT o el PMDB (y discutir qué), es instaurar un sistema de diálogo, ya que si esas etapas se consolidan, la cuestión del diálogo se va a plantear por sí sola, después, es evidente. A partir del momento en que los diferentes componentes minoritarios se encarnen en un trabajo vivo (no solamente en su campo de vida inmediato, sino también con capacidad de intervención en otros medios), es obvio que el peso de sus palabras, su peso en las relaciones sociales va a cambiar de naturaleza, independientemente de las discusiones ideológicas. Únicamente así concibo esta cuestión.



Creo que en el presente momento histórico los movimientos de liberación no pueden prescindir de fenómenos de imagen de poder en los medios de comunicación de masas del tipo Walesa o Lula. Es preciso abordar esa cuestión fuera de cualquier prejuicio moral (democrático o de otro tipo).

Si vengo a América Latina, tomo un avión. Esto no significa que esté de acuerdo con ese medio de transporte, ni con su tecnología. Pero, si viajo sólo para coger un avión, se presenta un problema: el viaje dejó de ser la finalidad, ya que lo es ahora el avión, el medio. Creo que los fenómenos de cristalización en los medios de comunicación de masas —como sucede, por ejemplo, con Solidaridad en Polonia, con Lula en Brasil— hablan sobre la reificación de una imagen y es una realidad que puede prestarse a una serie de manipulaciones por parte de los medios de comunicación de masas dominantes. Pero también puede prestarse a una serie de manipulaciones por parte de los propios sistemas de investimiento molecular que están siempre dispuestos a inventar ídolos, soñar con ellos, promover procesos de masificación. El problema está en saber si somos capaces, paralelamente, de instaurar dispositivos de revolución molecular, que mantengan esos fenómenos de centralización alrededor de una imagen de la subjetividad, en un espacio bien delimitado, y que hagan de ellos una utilización funcional lo más rigurosa posible, con vistas a objetivos delimitados —por ejemplo, a la construcción de instrumentos que escapen a ese sistema de alienación de los medios de comunicación de masas.

Pienso que esta problemática del PT tiene dimensiones contradictorias y antagónicas, pero que sería un error considerable dejar el fenómeno Lula a los trotskistas y a los curas. Los diferentes agenciamientos minoritarios, marginales, no deben tener la actitud de retroceder sobre sus propios territorios, sino la de intentar, con todos los riesgos que esto representa, servirse de esta gran máquina que está en proceso de instauración, para difundir y lanzar en el campo social procesos de singularización susceptibles de entrar en dialécticas extremadamente complejas y rizomáticas. Pero es evidente que ese proceso no es nada simple, porque las mejores intenciones —las mías por ejemplo— no están exentas, a priori, de efectos secundarios, de trampas.



[Debate sostenido con un comité del PT de São Paulo (SP, 29/08/1982)].

LUIZ SWARTZ. Quería hacer una observación. Me parece que la gran paradoja de toda su exposición está en la cuestión de la convivencia de los partidos con los movimientos autónomos. En su primera exposición usted dijo que determinados tipos de lucha deberían ser encaminados por ese tipo de organización, los partidos. Y que otros tipos de lucha se realizan de forma autónoma. Ahora usted ha planteado la cuestión en términos de que el partido es un instrumento que debe ser usado en determinado momento y luego ya no. Me parece que ahí pasa algo muy importante; tal vez se esté haciendo una mala evaluación de la fuerza del partido. El partido, en mi opinión, no se presta a ser usado como instrumento, pues acaba adquiriendo una dinámica propia burocratizada y disciplinante que prácticamente impide la continuidad de esas luchas moleculares.

GUATTARI. Pienso que tratar estas cuestiones requiere mucha prudencia, pues la historia nos muestra que ese tipo de visión puede tener consecuencias nefastas. Antes de nada, querría que ustedes comprendiesen que no estoy diciendo que el PT es la última de las maravillas, una solución milagrosa o que Lula sería una reencarnación de Jesús o de Buda. Yo sé que existen muchos problemas justamente en relación a la articulación de esas minorías con cierta concepción relativamente tradicional de la organización. Sé también que se está instaurando un esbozo de aquello que yo llamaría «liderismo», liderismo que se encarna en los medios de comunicación de masas, y que desencadenaría toda una serie de mecanismos en el ámbito de la subjetividad colectiva. Eso representa siempre, es evidente, un cierto riesgo de reificación de los procesos subjetivos. Por otra parte, en definitiva, creo que al mismo tiempo se está dando una gran novedad, una gran experimentación en el propio PT. No soy yo quien irá a dar clases sobre la revolución,

por la sencilla razón de que, para mí, en ese ámbito no hay lección posible. Creo, sin embargo, que hay por lo menos una cosa que un europeo puede intentar trasmitir: es la experiencia de nuestros fracasos.

En Francia, después de 1968, hubo un intenso movimiento de ondas de revolución molecular en todos los niveles —en el nivel social, en el nivel de la creación artística, en el nivel de las nuevas formas de sensibilidad. Se dieron tentativas muy interesantes, en el campo de las prisiones, por ejemplo, con el Grupo de Información sobre Prisiones (donde estaban Foucault, Deleuze, algunos intelectuales del campo de la psiquiatría, de la educación, del urbanismo, etc.). Eran grupos de reflexión que se proponían funcionar, al mismo tiempo, como grupos de investigación y de intervención. Los resultados de esas experiencias no fueron despreciables. Se daban paralelamente a la multiplicación de los comités de barrio, al desarrollo de luchas en los sectores de los trabajadores inmigrantes y de los movimientos feministas, homosexuales, etc. Pero el problema es que ninguno de esos modos de acción podía pasar a otro nivel de lucha. El único enlace con ese otro nivel de lucha, la lucha de otros sectores de la población, continuaban siendo los viejos sistemas de grupos sectarios, los viejos sistemas de partido y de sindicato. Lo que sucedía era que los no intelectuales, que participaban de esos movimientos, se convertían en una suerte de intelectuales a medida que participaban en esas experiencias. Con eso se fue produciendo una aglutinación de esos no intelectuales —por ejemplo, algunos inmigrantes militantes— que, por la propia naturaleza del movimiento, acabaron aislándose del resto de la población inmigrante. Habría que multiplicar los ejemplos en el campo de los presidiarios, de los psiquiatrizados, etc. El problema de ese tipo de experiencias no está en el hecho de establecer un contacto intensivo entre intelectuales y un determinado grupo. Pero si esos grupos se encuentran aislados, de hecho, del conjunto de los otros movimientos sociales, si hay ausencia de enlaces esenciales, acaban desembocando en procesos de especialización y de degeneración; como una ola rompiéndose, incesantemente, sobre sí misma.

Podríamos decir lo mismo en relación con lo que sucedió en Italia, evidentemente con características diferentes. La cuestión de la articulación con otros niveles de lucha se planteó en Italia durante muchos años en los diferentes componentes italianos de la *Autonomía*. Ciertas facciones del movimiento querían que las distintas experiencias de la autonomía guardasen una total independencia, aunque esto implicase, de vez en cuando, alguna coordinación conjunta pasajera, en torno a un objeto específico. También existieron diferentes corrientes de la *Autonomía Obrera* que hicieron una lectura de una nueva clase trabajadora, a partir de las fracciones marginales del proletariado, constituidas por aquellos que no tenían ocupación en términos de trabajo o de actividad estudiantil. Conformaban gran parte de la

juventud italiana que, en el contexto de una relativa debilidad del poder de Estado en aquel momento, pasaron de asociarse sobre la base del desempleo forzoso a asumir una postura de rechazo del trabajo.[18] Pero al mismo tiempo, existían tendencias dogmáticas, grupos sectarios, que continuaban deteniendo, controlando y animando la vida política de las autonomías organizadas del movimiento obrero. Eso hacía imposible la construcción de un tipo de organización verdaderamente nueva.

El hecho de que esas corrientes en Europa, de modo general, en Estados Unidos, en Japón, un poco en todas partes del mundo, sólo consiguieron afirmarse en pequeños grupos y en formas muy frágiles de expresión, el hecho de que esos movimientos no desembocaran en una verdadera relación de fuerza en el campo social, político global, dejó el terreno libre para las contraofensivas reaccionarias, para toda suerte de modos de recuperación; desde la recuperación de la moda hippie por la publicidad hasta el desarrollo del actual sistema de equipamiento colectivo, de encasillamiento de todas las nuevas maneras de pensar y de sentir. Esto provocó un fenómeno generalizado de implosión de las revoluciones moleculares. Cuántos amigos del período de 1968 en Francia se suicidaron, desaparecieron en la droga, terminaron en las prisiones, en los hospitales psiquiátricos o cayeron en esa cosa (tal vez menos cruel, pero tan desmoralizante) que es la vida en grupos sectarios. Es preciso ver que las tentativas de «organización del movimiento», como se decía en la época, en Francia, fueron hechas después de mayo de 1968, en el momento en el que el movimiento ya había sido aplastado por el gaullismo y ya estaba cayendo bajo las garras de la represión. Así, de un día para otro, los miembros de las minorías, personas que eran espontaneístas, comenzaron a inventar partidos como la *Gauche Prolétarienne*, grupos dogmáticos en su concepción, que introducían un nuevo tipo de eficacia burocrática en su funcionamiento, que perdían todo y cualquier contacto con la realidad de los movimientos, que esterilizaban todo lo que era propio de la naturaleza de los comités de acción, de los movimientos feministas, de los movimientos de las luchas alternativas a la psiquiatría, etc.

Aquí también podríamos hacer un análisis un poco diferente, pero en algunos puntos semejante, con respecto a lo que sucedió en Italia. A pesar de que la *Autonomía Obrera* en Italia quiso constituirse en un movimiento social extremadamente rico, reprodujo un modo de funcionamiento, tan marcado, de grupo sectario que no hubo articulación posible con otros espacios y finalmente su sectarismo acabó dejando la puerta abierta para cosas como las *Brigadas Rojas*, esto es, para movimientos absolutamente suicidas.

---

18 Informaciones sobre la posición en relación con el trabajo propuesto por los grupos ligados a la *Autonomia* en Italia en la década de 1970.

Durante ese período de reflujo y desmoralización, comenzó a darse también, paralelamente, una efervescencia de todo tipo de teorizaciones que se proponían demostrar que todas esas perspectivas eran delirantes, estúpidas o al menos completamente insignificantes. Una parte considerable de la inteligencia francesa, que continuaba llamándose de izquierda —la izquierda elegante y correcta— comenzó a proliferar por todas partes y en toda momento, y no sólo en los medios de comunicación de masas. Su eslogan era: «Nosotros estamos curados de todo esto; la política y la militancia acabaron ya. Entramos en una nueva era…»— y, aquí, una sugerencia: guarden bien esta expresión aunque aún no la conozcan, pues vale la pena, estuvo muy de moda en Europa —«la *era postpolítica*». Hubo también teóricos que fueron más lejos y que consideraron que estábamos en la *era de la implosión social*. Y hubo otros que nos alertaron sobre la existencia de cosas serias, a las cuales debemos referirnos siempre, y que nunca deberían ser abandonadas: los valores trascendentales, comenzando por los de la religión. Luego se daba también una suerte de sermón colectivo, con el cual se buscaba decir que todo lo que pretende actuar en el sentido de lo social y de la lucha de clases es absolutamente sinónimo de una trayectoria que lleva al «gulag». Por eso, de acuerdo con esos teóricos, la única forma de evitarlo era dejar que las elites controlasen la producción: estamos obligados a esa elección masiva e inevitable. Y de ahí, que no se haga elogio explícito del capitalismo, sino que se afirmen cosas tales como «es preciso decir que el capitalismo es el menor de los males» o que «si fuera preciso escoger entre la libertad, bien conocida, que reina en Estados Unidos y ese tipo de tentativa, no tan evidente, como la toma del poder por los socialistas en Francia, es obvio que es mucho mejor el capitalismo americano». De ahí viene toda una serie de racionalizaciones sobre el neoliberalismo, sobre las bellezas de la libertad de mercado americana. Esos teóricos hicieron su elección: están incontestablemente del lado del imperialismo americano. Entre esos intelectuales están por ejemplo Baudrillard y también los que fueron agrupados bajo el nombre de «Nuevos Filósofos», como Bernard-Henri Levy.

Desembocamos así, hoy, en una curiosa paradoja: hay una coalición de izquierda que ha tomado el poder en Francia, y de repente toda la prensa de izquierda ha tomado una tonalidad de derecha. Asocio esta situación con una suerte de contramoda que se ha abatido sobre toda la cultura francesa y europea de estos últimos años, consecuencia del fracaso de aquello que llamé Nueva Cultura. Y tal vez, como decía al inicio, ese fracaso sea exactamente el tipo de enseñanza que podemos tomar como punto de partida para la cuestión que usted ha planteado acerca de la relación de los movimientos, en su autonomía, con los partidos.

Lo que me parece apasionante de lo que estoy entendiendo del Brasil actual es que esas problemáticas —que globalmente se podrían llamar como nueva cultura o revolución molecular— están siendo retomadas sobre bases muy diferentes de las que aparecieron en las décadas de 1960 y 1970 en Europa. Estamos asistiendo a un renacimiento de todos esos procesos de singularización en el campo del deseo, renacimiento que está, a su vez, acompañándose de una tentativa de plantear los problemas políticos y sociales también a escala global. Quizás esto consiga evitar el fracaso que vivimos en Europa. Sin embargo, al final: ¿qué nos garantiza que ese despertar de las minorías, de las marginalidades, de las revoluciones moleculares aquí en Brasil, en este momento, no sea una moda que está corriendo el riesgo de exponerse a ese mismo contra-flujo? ¿Qué nos garantiza que de aquí a algunos años no estemos diciendo «no, aquel negocio era una moda, una moda retro», «es que Brasil está lejos de Europa, y esa moda tardó un poco en llegar», etc.? Tal vez sea totalmente retro, pero nunca cambié de punto de vista desde aquel periodo de 1968, que fue un periodo cultural de lo más rico. No creo, en absoluto, que se trate de una problemática etiquetable como «moda» sino, por el contrario, de algo fundamental y que deberá ser tomado necesariamente en consideración por todos los movimientos de emancipación. En caso contrario, los movimientos recaerán automáticamente en todas esas perspectivas de reflujo y desmoralización que he señalado.

Lo que me parece importante, entonces, de Brasil, es que no va a ser después de un gran movimiento de emancipación de las minorías, de las sensibilidades, cuando se va a plantear el problema de una organización que pueda hacer frente a las cuestiones políticas y sociales a gran escala, pues esto ya se está planteando al mismo tiempo. Es obvio que no se trata de hacer un sindicato colectivo de defensa de los marginales, un programa común o una suerte de frente unificador y reductor. Eso sería una total estupidez puesto que los grupos marginales, minoritarios, no tienen que adoptar un acuerdo o un mismo programa, una misma teoría, unas mismas actitudes. Esto nos remitiría a las viejas concepciones de los movimiento de masas socialistas y comunistas: *no se trata de adoptar una lógica programática, sino una «lógica de situación».*

Y, por otro lado, tampoco se trata de que las corrientes que pretenden afirmar su singularidad, tengan que abandonar máquinas como la del PT. Si eso sucediese, poco a poco, encontraríamos en el PT un sólo tipo de singularidad: la de los militantes profesionales de «línea dura», aquellas personas que son capaces de atravesar todas las épocas, todas las sensibilidades, con cierto tipo de impermeabilidad. Y es ahí donde está el problema.

Es evidente que no estoy tratando de extraer una filosofía de esa cuestión. Pero me parece que es preciso inventar un medio que permita la coexistencia de esas dos dimensiones. No sólo un medio práctico, un medio de intervención real, sino también un nuevo tipo de sensibilidad, un nuevo tipo

de raciocinio, un nuevo tipo de teoría. Quizás incluso, como nunca me canso de repetir, sea necesario inventar también un nuevo tipo de lógica, que ya no funcione con la lógica del principio de contradicción, y que pueda articular esas dimensiones antagónicas, ya que deben permanecer antagónicas y, sin embargo, funcionar juntas.

No creo que hayamos resuelto esta cuestión, ni yo, ni usted. No obstante, es importante plantearla, colectivamente. Es *importante interrogar a las organizaciones políticas en función de las cuestiones del deseo; pero es también importante —y mucho— interrogar la economía del deseo, en función de las máquinas estatales.*



[Mesa redonda en el ICBA (Salvador, 14/09/1982)].

Marcus do Rio. Me parece que la cuestión de la autonomía necesitaría de una reflexión que no pasase por la noción de representación política, de organización partidista, con un programa que dirigiese todo hacia una finalidad última, sino que apuntase tal vez a otra forma de organización, de contacto entre los diversos grupos.

Tengo una metáfora para eso: la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas es como un desierto, un inmenso desierto árido e inhóspito que cada uno atraviesa más o menos como puede, con las condiciones de las que dispone. Los movimientos moleculares son como los antiguos *tuaregs*, que atraviesan el Sahara con sus caravanas estableciendo contacto entre pueblos distantes y buscando abrigo en los oasis. Ellos son los *nuevos tuaregs*, cruzando ese desierto en busca de nuevos oasis de placer, tomando contacto con otras caravanas. Los partidos son como las grandes empresas capitalistas, con sus proyectos de construcción de inmensas represas para irrigar el desierto y transformarlo todo. Me gusta particularmente esa metáfora porque recientemente he sabido que los ecologistas descubrieron que la visión que se acostumbraba a tener del desierto como un lugar muerto, donde no existe vida, es completamente falsa. Existe todo un medio ambiente propio del desierto, con sus formas de vida propias. Por lo tanto, irrigar el desierto es también una suerte de desastre ecológico. Tal vez los grupos minoritarios sean más correctos, atravesando el desierto de la vida cotidiana en sus caravanas, como *nuevos tuaregs*, sin preocuparse por las obras de irrigación y las represas.



[Debate con un comité del PT de São Paulo (SP, 29/08/1982)].

PREGUNTA. Quería preguntar una cosa a todo el mundo aquí presente: si hiciéramos una relación entre autonomía, procesos de singularización y PT, ¿cómo veríamos las declaraciones de Lula sobre cuestiones nada pertinentes, por ejemplo, cuando dice que los travestis no pueden estar en la calle, ni las putas, cuando habla de las drogas, cuando hace apología del trabajo, cuando pone énfasis en el Cristianismo, cuando habla de formación cristiana?

PREGUNTA. En cierto debate sobre violencia, un obrero metalúrgico planteó que, para él, la homosexualidad no tenía nada que ver con problemas de violencia, pues un marica debería ser aporreado. Es evidente que no se puede esperar otra actitud de ese obrero y quizá no se pueda esperar otra actitud de Lula. Por otro lado me pregunto ¿cómo podríamos plantear estas cuestiones en el PT de una manera más elaborada, sin exigir que personas con un proceso de vida completamente diferente al nuestro, llenas de prejuicios, vayan a defender, de un día para otro, cosas que ni siquiera pasan por su cabeza?

MARIA TEREZA AARON. Existe un gran problema en el PT, es la Iglesia Católica. En São Paulo su influencia en el partido es grande, pero parece que en el resto de Brasil —y ella tiene una parroquia en cada ciudad de este país— domina completamente la organización. Por lo tanto, el problema no es si Lula dijo esto o aquello, pues él es heterosexual, todo el mundo lo sabe, más allá de que no estoy de acuerdo con el hecho de que todos los metalúrgicos sean heterosexuales, ya que tengo varios amigos gays que se encuentran con muchos metalúrgicos en lugares donde se va a tener sexo con hombres. Por lo tanto, creo que el gran problema del PT es la Iglesia y, tal vez también, la intolerancia de las personas oriundas de organizaciones políticas tradicionales que, con sus antiguos métodos, no quieren lidiar con la multiplicidad del deseo y la necesidad de diluir el poder.

NÉSTOR PERLONGHER. Creo que aquí no se está dando importancia al problema de los enunciados de la política, en el siguiente sentido: el gran problema de la vinculación de esos pequeños movimientos micropolíticos —que, estaban en el peronismo, en Argentina, no lo vamos a negar, y, sí, están también en el PT, tampoco lo vamos a negar— es el enunciado con el que esos movimientos micropolíticos van a articularse. Si eso es verdad creo que se está despreciando la fuerza de los mismos. El tipo convencional, obrero o no, se queda completamente perplejo cuando aparece un marica intelectualizado hablando en nombre del PT. Y ese tipo no va a conectarse con ese tipo de enunciado. Y así, los que acaban tomando la dirección de esos movimientos no son los que consiguen pensar, no somos nosotros, los locos: son los burócratas, los que están en el día a día administrativo, gente que dice cosas del

tipo «ahora nos conviene apoyar la *censura democrática*» (eso sucedió el otro día en una reunión de la asamblea contra la censura). Por lo tanto lo que pregunto es lo siguiente: ¿hasta cuándo nosotros los de los movimientos moleculares, minoritarios, micropolíticos, vamos a defender esos enunciados arcaicos como la censura democrática o la reducción de la idea de revolución a una modificación de la economía, que conduce, como ya se ha visto, a la superexplotación y a la superdictadura?

GUATTARI. Supongo que ustedes no van a hacer un cuaderno de quejas para el Señor Lula, pidiéndole pruebas de que tiene una concepción exacta de cuál va a ser el destino de los homosexuales, de los negros, de las mujeres, de los psiquiatrizados, etc. Lo que es preciso pedir a Lula es que contribuya a derrumbar todas las estratificaciones molares, tal y como existen en este momento. En cuanto al resto, cada uno que tome sus responsabilidades en el lugar donde se encuentre agenciado socialmente. No me parece que Lula sea el «Padre de los Oprimidos», el «Padre de los Pobres», pero en compensación creo que está desempeñando un papel fundamental en los medios de comunicación de masas y eso es esencial en este momento de campaña electoral. Él es portador de un vector dinámico extremadamente importante en la situación actual, como la notoria potencia que tiene de movilización de personas totalmente apolíticas. Y, en ese sentido, Lula no es identificable con el PT. El papel que Lula desempeña en los medios de comunicación de masas es muy importante, porque hoy no se puede considerar las luchas en todos los niveles sin tomar en consideración ese factor de producción de subjetividad por los medios de comunicación de masas. Por lo tanto, lo que se puede decir es que el «Señor Lula con respecto a los medios de comunicación de masas» parece estar desempeñando una dinámica positiva. Lo que sucederá de aquí a un año, después de las elecciones, sólo lo sabremos entonces. Sólo me he permitido señalar que la propia lógica del movimiento actual en Brasil plantea una problemática política nueva. Su inteligencia consiste, exactamente, en la capacidad de agenciar la situación que se plantea aquí en este momento. Lo que no quiere decir ni que se resuelva, ni que se encarne, ni que se plantee conscientemente.



[Conversación informal (São Paulo, 19/09/1982)].

SUELY ROLNIK. Parece que estamos viviendo un doble devenir, en ese proceso de democratización de la sociedad brasileña: por un lado, el lado más obvio, un devenir-ciudadano; pero por otro, un devenir-autónomo, que pasa por un devenir-mujer, un devenir-indio, etc.

Guattari. Y está el devenir-negro que es importantísimo y que viene afirmándose hace algunos años. Pero también un devenir… no sé cómo calificarlo, pues las palabras son tan imbéciles, un devenir-medio-ambiente, un devenir-toma-de-conciencia de lo que son los rostros de Brasil, sus paisajes, sus realidades vegetales, animales, etc. Tengo la impresión de que esto puede transformar profundamente los modos de subjetivación.

Pregunta. ¿Cómo sería el trazado de una cartografía de esos diferentes devenires, incluyendo el «devenir-ciudadano», para usar la expresión de Suely?

Guattari. En mi opinión, entre esos devenires de naturaleza molecular en el campo del deseo y, por otro lado, esos compromisos, esas pragmáticas del trabajo social, hay una ruptura ineluctable, que, creo, debe ser aceptada como tal. Y es evidente que no se trata de tener un rechazo paranoico de ambas dimensiones: los militantes rechazando a los «deseantes», diciendo que estorban y que nunca conseguirán hacer cosa alguna juntos, o inversamente, los deseantes acusando a los militantes de querer recuperarlos. Al contrario, creo que es preciso aprehender la dimensión de esa heterogeneidad radical para poder encontrar prácticas que posibiliten una afirmación en esos dos ámbitos. Pero creo también que no se debe imaginar un bello día en el que tendremos un partido idílico, que no será falocrático, que no será racista, etc.; es una visión peligrosa incluso. A partir del momento en que usted pone un pie dentro de los medios de comunicación de masas, en ese modo específico de representación, está entrando en estructuras que necesariamente lo contaminan, que le marcan subjetivamente, que le ponen trampas, que le hacen correr el riesgo de dejarse arrastrar por procesos microfascistas, a pesar de usted mismo. Y ya que es así, es mejor saber lo que está sucediendo y, como mínimo, estar atento, en lugar de estar diciendo que se asume la responsabilidad en ese nivel de trabajo social y, al mismo tiempo, los devenires moleculares. Ahora bien, eso nunca es verdad y es mejor reconocerlo abiertamente, no para estar culpabilizándonos sino para mantener una interrogación, para inducir el proceso analítico.



El término «militante» está muy envenenado. Recubre un capital extraordinario de devoción, de coraje, de implicación, por parte de las personas, pero al mismo tiempo, evoca significados como «militar», «reglamentación», que son marcados por connotaciones negativas, chatas, mortíferas para la economía del deseo. De cualquier manera, no me parece que escapar de eso sea fácil. En última instancia, no me incomoda que dentro del PT haya militantes tradicionales, grupos sectarios, etc. Ellos también son minorías. Son chatos, es verdad, pero no son los únicos. Por todas partes hay gente chata, y si tuviésemos que eliminarlos de todo nuestro campo de existencia, no sé lo que sucedería.

Ciertamente, estoy insistiendo en la importancia del PT durante todo el viaje, aventurándome a hacer mil elucubraciones. Pero no veo en nombre de qué no debo arriesgarme a hacer una afirmación así, aun cuando se es francés y se viene a Brasil sólo por un mes. A fin de cuentas, es arriesgándose a afirmaciones de ese tipo como se da una posibilidad de experimentación de la realidad. Si no, si estamos todo el tiempo comportándonos como periodistas prudentes y bien informados, acabamos no ligándonos a nada.



[Correspondencia entre F. Guattari y S. Rolnik (mayo de 1983)].

Suely Rolnik. He pensado qué tratamiento se puede dar en el libro al considerable espacio que tuvieron, en el transcurso del viaje, las discusiones en torno al PT. Me parece que no tiene sentido reproducir los aspectos referidos a la «campaña electoral», en principio por la simple razón de que ese asunto ya ha perdido actualidad. Pero al mismo tiempo es importante hacerlo, de modo que deje translucir, e incluso enfatizar, lo que en mi opinión, era central en tu acercamiento al PT; no el PT como algo sagrado, sino como el dispositivo que era en aquel momento. Dispositivo para hacer viable la expresión de cuestiones relativas a las formaciones del deseo en el campo social; dispositivo, sobre todo, para hacer viable la articulación de ese plano de realidad con el de las luchas que requieren amplias aglutinaciones sociales y políticas. Diría incluso que la articulación de esos dos planos fue la cuestión central de tu campaña por el PT. Lo inusitado de tu posición era precisamente el hecho de llamar la atención sobre la necesidad y la posibilidad de que esta articulación aconteciera. Por el contrario, durante todo el viaje no dejaste de recordar el hecho de que, en los últimos tiempos, la tendencia a despreciar las luchas sociales más amplias ha causado daños tan serios como la desconsideración de las problemáticas relativas al deseo.

Las discusiones en torno a la campaña, más allá de haber permitido destacar ese tipo de cuestiones, también han contribuido a que escuchemos, en la voz de Lula, una frecuencia de onda de la voz política oficial completamente desterritorializada (una suerte de Radio Libre, pero con la peculiaridad de emitir directamente desde dentro de los medios de comunicación de masas oficiales). Esas discusiones han contribuido también a que se percibiera en el PT, en aquel momento, un agenciamiento colectivo que arrastraba la escena política hacia fuera de su dominio tradicional. En definitiva, una «máquina de guerra».

Pero el momento ahora es otro: más allá de no estar ya en época de campaña electoral, nada garantiza que el PT continúe y vaya a continuar siendo ese dispositivo, lo que hace cuestionable la presencia de este asunto en el libro, en todo caso con este énfasis. Es por eso que decía que sólo interesa preservarlo si fuera para compartir la constatación de que la existencia de ese tipo de dispositivo es esencial para volver menos vulnerables los procesos de singularización; por lo tanto, es preciso ser sensible a su surgimiento en los más variados campos sociales —evidentemente, no sólo en los partidos políticos, aunque el partido sea el PT. Me gustaría saber tu opinión al respecto, pues si tomara esta opción, se diluiría mucho el aspecto de documento histórico factual que puede que sea importante preservar (sobre todo, el «fervor» de la primera campaña de elección directa después de la dictadura, especialmente en torno a los candidatos del PT y a la formación del partido en ese proceso). Permanecería más el testimonio de la discusión teórica.

GUATTARI. Me parece importante esconder lo menos posible la problemática de la organización, de la constitución de una máquina de lucha de nuevo tipo. Aun a título de fracaso —lo que, por el contrario, tal vez ni sea el caso—, la experiencia del PT me parece primordial. *¿Cómo hacer emerger a escala nacional (en términos de medios de comunicación de masas) los nuevos componentes de la subjetividad?* Lo que cuenta aquí no es el resultado, sino la emergencia de la problemática.



No hay espacio para la futurología, la historia decidirá. Una de dos: o el PT va a ser completamente contaminado por el virus de los grupos sectarios y, en ese caso, cada componente autónomo «hará su camino», y el PT terminará muy dañado; o el proceso que parece estar desencadenándose en ciertos lugares va a tender a neutralizar los componentes de grupo sectario, pudiendo ocurrir incluso, según la hipótesis de Lula, que dependiendo de la fuerza de los movimientos, esos componentes acaben disolviéndose. Todo va a depender de las circunstancias locales y de la utilidad o no del instrumento PT.

Si todo esto fuera «hacia un terreno pantanoso», si el PT se transformara en algo parecido al PMDB y Lula en un líder milagroso, entonces habría terminado. Pero esto sólo significaría que la consistencia del proceso no se sostuvo sobre este tipo de agenciamiento. Y que las luchas de revolución molecular continuarán por otras vías. Con optimismo o pesimismo, el problema se replanteará en cualquier caso.

❖

[Carta de F. Guattari a S. Rolnik (París, 24/05/1983)]

¿Y el PT, cómo anda? ¿Aún podemos esperar algo de él?

❖

e) Centralismo democrático versus espontaneísmo y anarquía: un falso problema

GUATTARI. Si insistiéramos en abordar la problemática de una práctica política desde el punto de vista clásico —una tendencia, un grupo, un método de organización *versus* grupos autónomos que no quieren saber de líderes, ni de articularse— permaneceríamos en un impás total, porque estaríamos girando en torno al eterno debate que contrapone modos de aprehensión del dominio del centralismo *versus* un espontaneísmo, un anarquismo, considerados como fuentes de generosidad y de creatividad, pero también de desorden, que son incapaces de desembocar en verdaderas transformaciones. No me parece que la oposición sea ésa entre, por un lado, un aparato funcional, centralizado, lo más eficiente posible y, de otro, la autonomía.

La dimensión de organización no se sitúa en el mismo plano que la problemática de la autonomía. La problemática de la autonomía es del dominio de lo que yo llamaría una «función de autonomía», función que puede encarnarse efectivamente en los grupos feministas, ecológicos, homosexuales, etc., pero, también —¿por qué no?—, en el seno de máquinas de lucha a gran escala, como es el caso del PT. Organizaciones como partidos o sindicatos son también terrenos para el ejercicio de una «función de autonomía». Me explico; el hecho de militar en un movimiento permite conquistar cierta seguridad, dejar de sentir inhibiciones y culpas, hace que a la vez, sin darnos cuenta, vehiculemos en nuestras acciones modelos tradicionales (modelos jerárquicos, modelos de bienestar social, modelos que dan primacía a un cierto tipo de saber, de formación profesional, etc.). Ésta sería una de las lecciones de la década de 1960, período en el que aun en las acciones supuestamente liberadoras se reproducían, sin que se se percibiese, viejos clichés. Se trata de un aspecto importante que debe ser considerado, porque las concepciones conservadoras son perfectamente inadecuadas para desarrollar procesos de emancipación.

La cuestión, por lo tanto, no es si debemos o no organizarnos, sino si estamos o no reproduciendo los modos de subjetivación dominante, y eso en cualquiera de nuestras acciones cotidianas, incluida la militancia en las organizaciones. En esos

términos se plantea la «función de autonomía». Ésta se expresa en un nivel micropolítico, que no tiene nada que ver ni con la anarquía, ni con el centralismo democrático. La micropolítica tiene que ver con la posibilidad de que los agenciamientos sociales tomen en consideración las producciones de subjetividad en el capitalismo, problemáticas generalmente dejadas de lado en el movimiento militante.

Es preciso, desde mi punto de vista, intentar construir un nuevo tipo de representación, lo que llamo una nueva cartografía. No se trata casi de una simple coexistencia de aparatos centralizados y procesos de singularización, pues a fin de cuentas los leninistas siempre tuvieron ese mismo discurso: por un lado el Partido, el Comité Central y el Bureau Político y, por otro, las organizaciones de masas, donde cada uno hace su pequeño trabajo, cada cual cultiva su jardín. Y entre ellos, las «correas de transmisión»: una jerarquía de tareas, una jerarquía de instrumentos de lucha y, de hecho, un orden de prioridad que desemboca siempre en una manipulación y en un control de las luchas de revolución molecular por los aparatos centrales.

La construcción de las máquinas de lucha, de las máquinas de guerra, que precisamos para derrumbar las situaciones impuestas por el capitalismo y el imperialismo, no puede tener sólo objetivos políticos y sociales que se inscriban en un programa, encarnado por algunos líderes y algunos representantes. La función de autonomía no es la de un simple grado de tolerancia para suavizar el centralismo con una pizca de autonomía. Su función es la de permitir captar todos los impulsos de deseo, todas las inteligencias, no para hacerlas converger en un mismo punto central arborescente, sino para disponerlas en un inmenso rizoma, que atraviese todas las problemáticas sociales, tanto a nivel local, regional, como a nivel nacional e internacional; a nivel, por ejemplo, de cómo se sienten los niños que no leyeron a los grandes teóricos o las personas que son víctimas del racismo, del sexismo. Y eso no sólo en grandes proclamaciones abstractas, sino en una práctica inmediata y concreta.



Todo lo que se puede decir, escribir, practicar en torno a la problemática del centralismo democrático —a nivel consciente, a nivel de la práctica cotidiana— se configura como reproducción de modelos que se encuentran en otra parte, como en las industrias, en los poderes administrativos, en los poderes del Estado.

Estoy lejos de cualquier idea de espontaneísmo en el campo de la economía del deseo: algo de indiferenciado que precisaría estar pasando por las mallas de la red de algún centralismo democrático. Nunca pensé, ni dije, que sería preciso canalizar las energías de las diferentes autonomías; incluso cuando, en mi opinión, es preciso rechazar totalmente esa noción de energía en todo el campo de las ciencias humanas. El deseo, por el contrario, corresponde con cierto tipo de producción. El deseo tiene infinitas posibilidades de montaje, de creatividad, que también pueden entrar en procesos de implosión. *No tengo nada que ver con la mitología liberadora del deseo por el deseo.*



[Entrevista realizada por Néstor Perlongher[19]].

NÉSTOR PERLONGHER. ¿Cómo se podría relacionar la revolución molecular que usted propone, con el anarquismo clásico, con la idea de revolución trotskista, leninista, etc.?

GUATTARI. En principio, no hay relación alguna. Pertenecen a órdenes de fenómenos completamente diferentes. Tanto es así, que los procesos de singularización, de agenciamientos colectivos de deseo, acontecen también en el seno de las formaciones marxistas, como es el caso de Polonia. Los anarquistas, es verdad, hicieron algunas tentativas, especialmente durante la Revolución Española; pero esas tentativas anarquizantes, espontaneístas, acostumbran a desembocar en el fracaso, en la esterilidad.

Yo reclamaría a los anarquistas que fuesen más singularizantes, más libertarios. Y a los marxistas que fuesen más centralistas, que no se extraviasen en esa suerte de libido burocrática.

---

19 Entrevista con Guattari de Néstor Perlongher en 1982 para la revista *Persona* (periódico feminista dirigido por la escritora María Oddone, que se publicó entre 1981 y 1983, en Buenos Aires). La entrevista, sin embargo, no llegó a ser publicada en esa época, sino ocho años después, en un número de la revista *Tsé Tsé* dedicado a Néstor Perlongher, después de su muerte. («¿A qué vino de París Mr. Félix Guattari?», en *Tsé Tsé*, Nº. 7/8, mayo 2000).

2. Una concepción de la Historia

[Reunión con filósofos (São Paulo, 23/08/1982)].

MIRIAM CHNAIDERMAN. Estaba pensando que se puede imaginar una concepción de la historia a partir de las nociones de micropolítica y de molecular.

GUATTARI. Me gusta mucho el punto de vista de Braudel, en particular su noción de «ciudades-mundo». Me parece real la idea de una producción de universos de posibles que, de repente, se desdoblan. Cuando hace aquella genealogía de las ciudades-mundo, a partir de Venecia, Antuerpia, Amsterdam, Londres, etc., en cierto modo, muestra que existe el desarrollo de «*phylum* maquínicos» múltiples: a nivel económico, a nivel de los flujos demográficos, a nivel de la formación de mercados, de superficies de intercambios concéntricos, etc. Pero esos *phylum* maquínicos, al mismo tiempo, sólo son comprensibles si nos referimos a la noción de «constelación de universos». Es imposible separar el desarrollo de las civilizaciones materiales como la de Venecia, de las mutaciones en el orden de la creación musical, de la arquitectura, de las concepciones filosóficas, sin caer en una causalidad idealista, en una causalidad pseudomaterialista. Hay una «presuposición recíproca» de las mutaciones de procesos maquínicos. Cuando se instaura un agenciamiento ciudad-mundo como Venecia, lo que cambia es un principio de presuposición recíproca, cierto tipo de lógica, cierto tipo de aprehensión de los problemas religiosos, de aprehensión de la cuenca mediterránea, de las visiones artísticas, etc. Es decir, no hay un orden de entrada a esas mutaciones. No se puede decir que primero se crearon nuevos tipos de barco, una invención tecnológica, por ejemplo, y esas creaciones hicieron que tal flujo comercial se concentrase. Es sabido que un descubrimiento tecnológico en el dominio de la concepción de los barcos, que permite la travesía del Atlántico, puede muy bien existir durante todo un período histórico sin entrar en una constelación de universo, y demorarse durante dos siglos hasta que esto se dé. Por ejemplo, el sistema de moneda fiduciaria existe desde la antigüedad —desde el Imperio Romano—, pero ¿por qué sólo tomaron impulso a nivel de la constitución de ciudades-mundo como Génova, Venecia, Pisa? Otro ejemplo son los flujos capitalísticos. Si quisiéramos fechar el capitalismo, está aquí desde los faraones. Y por otra parte, las fechas de nacimiento de los agenciamientos capitalísticos varían según el capitalismo comercial, según las zonas de expansión territorial, etc.

DOMINGO INFANTE. En *Mille Plateaux* hay un ejemplo de máquina de guerra, una cita de *Los capitanes de arena* de Jorge Amado.[20] Me gustaría que hablase un poco sobre eso.

---

20 La referencia a *Capitães de Areia* de Jorge Amado se refiere a las pandillas de niños como un ejemplo de máquina de guerra. Cf. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie.* París, Minuit, 1980; «Traité de nomadologie: la machine de guerre», nota 11, p. 443 [ed. cast. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1995].

Guattari. Deleuze y yo intentamos considerar que los sistemas de sobrecodificación de las territorialidades «primitivas», «arcaicas», se desarrollan en relaciones de segmentaridad, y que esa «segmentaridad relativamente flexible»[21] de las sociedades arcaicas lleva a una «segmentaridad dura» en los sistemas estatales. Pero eso no quiere decir que ahí haya dialécticas lineales. El Estado está potencialmente presente en cualquier tipo de segmentaridad molecular. Esa oposición, por lo tanto, me parecía demasiado simple para dar cuenta de fenómenos de irreversibilidad que constituyen, en cierto modo, el perfil de la historia. Pienso, justamente, que no hay repetición de la historia, sea cual sea la constancia de los sistemas de sobrecodificación. Marcamos esa especificidad a nivel de los *phylum* maquínicos. La máquina de guerra es uno de esos *phylum* que atraviesan el conjunto de las estructuras.

En otras palabras, la máquina de guerra es algo que en el interior de las estructuras (si es que se puede decir «en el interior»), en coexistencia con ellas, en coagenciamiento con ellas, plantearía factores de irreversibilidad a nivel de los *phylum,* y ahí no hay ordenación alguna. Existe siempre, al mismo tiempo, la posibilidad de una dispersión, de una resegmentarización, de una vuelta a sistemas segmentarios. Es lo que se ve sin parar en las historias de los imperios: en ciertos momentos hay grandes concentraciones de poderes del Estado que, en otros momentos, se dispersan. Pero en compensación lo que es irreversible son los *phylum*, los *phylum* de las máquinas de guerra, los *phylum* de las máquinas semióticas, el hecho por ejemplo de que una vez descubierto cierto tipo de escritura, no se pierda ya nunca. Sean cuales sean las alternativas entre máquinas segmentarias y máquinas del

---

21 Deleuze y Guattari toman prestada la noción de «segmentaridad» de la antropología (en la que el término designa el modo de funcionamiento de las sociedades primitivas, por oposición a las modernas). Los autores amplían y redefinen esta noción, indicando que la segmentaridad existe en cualquier sociedad, siendo siempre de tres tipos, que operan simultáneamente:

1. «Dura», la segmentaridad tal como se produce en el plano molar, que funciona de acuerdo a una «máquina abstracta de sobrecodificación».
2. «Relativamente flexible», la segmentaridad tal como se produce en el plano molecular, que funciona según la «máquina abstracta de mutación».
3. «Inexistente puro flujo, en el cual las partículas se mueven libres en un puro movimiento de velocidad y lentitud, constituyendo una «máquina de guerra».

Lo que va a caracterizar un momento de la vida de un individuo, de un grupo o de una sociedad, o lo que va a diferenciar una sociedad de otra, o incluso un período histórico de otro, es la economía general de la máquina vigente, o sea, la relación entre las tres máquinas que predomina en la economía libidinal y política del individuo, grupo, sociedad o período considerado. (Cf. esp. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix «Micropolitique et segmentarité» en *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie.* París, Minuit, 1980, pp. 253-283 [ed. cast. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1995]. También en: Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*. París, Flammarion, 1977, cap IV, pp. 151-176 [ed. cast. *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2001]

Estado, la máquina de guerra sigue su evolución filogenética, que es de alguna forma completamente heterogénea respecto de las oposiciones de la historia, de sus vaivenes estructurales.

Por eso situaría la máquina de guerra a nivel de esas tres articulaciones. Existe siempre una máquina de guerra concreta que es la tecnología militar, las transformaciones tecnológicas. Existen siempre potencialidades, maneras por las que las máquinas de guerra están articuladas al conjunto de los órdenes maquínicos, al conjunto de las posiciones de las estructuras sociales. Existen siempre maneras de situarlas en los *phylum*, no me atrevo a decir históricos, pues cierto tipo de historia parece atravesar la propia historia. Ese tipo de «historias» puede permanecer en suspenso durante mucho tiempo. Por ejemplo, podemos estar usando durante largo tiempo la espada de hierro o el caballo. Luego, rápidamente, se da una mutación maquínica y es como si la historia se hiciese súbitamente, a partir de esa mutación, mientras que en otros niveles han pasado siglos de historia institucional; es como si hubiese bruscas rupturas en la historia maquínica que en cierto modo es a lo que apunta la historia, otorgándole su carácter de irreversibilidad.

Podríamos volver a los ejemplos de Braudel: hay una máquina de semiótica económica que puede permanecer tal cual, como un virus en estado latente, hasta que un bello día entra en conjunción con un descubrimiento tecnológico —el descubrimiento de minas de oro en Perú, o de minas de plata en otro país cualquiera—, y eso va a derrumbar, y esta vez de manera irreversible, las estructuras de los *phylum* maquínicos, en particular las estructuras de máquinas de guerra. Durante ese mismo período, puede comenzar a surgir esta inmensa historia estructural que va a crear grandes imperios, grandes conjuntos.

OLGARIA C. F. MATOS. Lo que tengo dificultad de comprender es cómo se podría conciliar la creación, la transformación histórica, con un cuadro establecido por completo. ¿Dónde es posible inscribir el silencio? ¿Cómo se da la irrupción de lo nuevo?

GUATTARI. Ésta es la aporía, en primer lugar, nada es posible en el dominio de la creación que no parta de los *phylum dejà-là*. Nada escapa a las estratificaciones. En segundo lugar, aquello que no es *dejà-là* —la constelación de universos posibles— surge de repente como en la mitología; Dionisio surge de repente del fémur de Zeus, barriendo el conjunto de coordenadas *dejà-là*. En ese momento tiene lugar un «umbral» de creatividad.

Tomemos el ejemplo del leninismo. Cuando Lenin inventa la máquina de guerra leninista, inventa algo relativamente mutante. Es evidente que siempre se pueden decir cosas del tipo: «Pero los jesuitas ya habían inventado eso». Aun así existe una ruptura, un «corte leninista», esto es, algo que aparece en

la manera de considerar la acción militante, la escritura teórica, la relación entre las clases sociales, las nacionalidades, etc. Al mismo tiempo, el universo leninista se proyecta sobre el conjunto de aquello que existe en el dominio del movimiento obrero, de la socialdemocracia, de las corrientes en el ámbito de las organizaciones campesinas, etc. Entonces se observa que el surgimiento de una novedad histórica —y esto es algo descrito también por Sartre— reinterpreta, reescribe el conjunto de las potencialidades que existían ya estratificadas.

Otro hecho que ilustra esto mismo es la invención de un universo musical, como el de Debussy o el de John Cage, universos que rescriben de un sólo golpe el conjunto de la música, reproyectando un posible. Debussy, por ejemplo, rescribe todo Bach, inventa otra escucha posible, otra manera de oír, de percibir y hasta una manera de repensar, rescribir, recomponer la propia escritura de Bach.

OLGARIA C. F. MATOS. Justamente por eso no entiendo bien la historia de Lenin. Él comprendía la revolución rusa como una revolución francesa recomenzada, esto es, como una continuación del jacobinismo. Todas las metáforas, todas las analogías históricas estaban destinadas, justamente, a colocarse en un escenario ya vivido, ya hecho, ya pensado. Acaso los revolucionarios rusos, de antes y después de la revolución, no rescataron nunca sus verdaderos nombres y mantuvieron los nombres de los tiempos de la clandestinidad. Esto me hace pensar que las cosas se suceden, de hecho, en el cuadro de una «repetición» en el sentido de la tragedia.

GUATTARI. Creo que, en última instancia, nuestro problema es de terminología; yo no hago un juicio de valor. Es evidente que Lenin inventó algo, que eso atravesó el mundo como una mutación, como el virus de la gripe japonesa que tal vez no sea completamente inventado sino que en cualquier caso lo contrajo todo el mundo. Lo que aconteció está bien, todo el movimiento obrero contrajo la gripe leninista. Por lo tanto nos preguntamos hasta qué-punto se trataba de una gripe antigua, de vieja procedencia. Pero en cualquier caso, tenemos que constatar la realización de una máquina, la máquina leninista, como fenómeno indefinible. Después de la invención leninista, no se puede continuar escribiendo la historia de la misma manera, aunque haya habido todos los fenómenos de repetición que usted ha señalado, y con razón.

LAYMERT G. DOS SANTOS. Los revolucionarios pueden estar representando todo eso como repetición, pero en otro nivel pueden estar participando de otra cosa, sin saberlo.

GUATTARI. Correcto, no hay que inmunizarse contra las revoluciones moleculares. Aunque se tenga que hacer como Lenin, que se decía un fiel marxista y, sin embargo, hizo cosas que no tienen nada que ver con el marxismo, así como lo que hizo Lacan no tiene nada que ver con el freudismo.

Olgaria C. F. Matos. Creo que me expresé mal. Es obvio que hay un desfase entre aquello que los hombres representan para sí mismos y aquello que hacen. Exactamente ahí es donde está el problema de Lenin: tuvo un «excedente de significante», digámoslo así, del lado revolucionario, esto es, era un vehículo de lo nuevo. Pero a partir del momento en que representó lo nuevo bajo la forma de la repetición, se dio un error. Es decir, no reconoció lo nuevo en cuanto tal: cuando los movimientos explotaron como algo inesperado, los rechazó, porque eran impensables, sobrepasaban la posibilidad de control del tiempo histórico. En definitiva, no sé cómo ese excedente de significante, que siempre existe en la historia, puede ser pensado en un cuadro conceptual.

Guattari. En el caso de Lenin, y también en el caso de Hitler, sean cuales fueren sus referencias arcaicas — referencias aun más patentes en el hitlerismo, con todas aquellas historias de la raza, etc.—, nada impide que haya un fenómeno nuevo, un fenómeno de ruptura, en el sentido de que no se puede escribir, concebir el desenvolvimiento de la historia, el antes y el después, de modo continuo. Es incontestable que, de alguna manera, existe ahí una novedad, a pesar de todas las redundancias significantes. Novedad que debe ser situada exactamente en el orden de las rupturas maquínicas. Desde mi punto de vista, esas rupturas son menos representadas en los afectos y en el discurso manifiesto, cuanto más insoportable es asumirlas en la medida en que representan una suerte de muerte, de irreversibilidad en los sistemas, en los procesos anteriores. Es bastante común que los descubrimientos sean tratados en referencia a los sistemas de coordenadas anteriores, pienso en la revolución de la física cuántica. Frecuentemente se dan mutaciones considerables que aparecen en el orden de un *phylum* científico y estético y que después… Stravinsky es un bello ejemplo, en la medida en que introdujo rupturas en los *phylum* reales de la historia de la música se convirtió al clasicismo.

Olgaria C. F. de Matos. Lo que estaba pensando es que, evidentemente, se dio lo nuevo, se dio el cambio. Ya no se puede escribir la historia como antes, después de la Revolución Rusa. Lo mismo sucedió con la Revolución Francesa. Pero, justamente, me pregunto cómo es que Lenin pudo restablecer las formas más grotescas del capital para dotarlas de una concepción socialista. Me refiero a que retomó el taylorismo para emplearlo en la Unión Soviética, o cuando leyó los tres volúmenes de *El Capital* como si fuese una descripción del carácter civilizatorio del capital, cuando *El Capital* es justamente la historia de la barbarie capitalista. ¿De dónde puede tomar ese sentido perverso?

Guattari. ¿Te presenta dificultades a ese nivel? Yo no veo dificultad alguna.

Domingo Infante. Pienso que está planteando una cuestión de voluntad, esto es, que el hecho de que nosotros comprendamos todo esto no nos impide desear que este tipo de cosas no hubieran ocurrido.

Laymert G. dos Santos. Que no hubiese sucedido de esa manera.

Olgaria C. F. Matos. No es eso. Yo quería intentar comprender por qué acurrió así, no a nivel histórico, ni económico, ni militante, sino a nivel de los significantes. De lo contrario ¿qué teoría de la Historia subyace a esta explicación?

Guattari. Esto nos remite a la ambigüedad de los flujos capitalísticos que funcionan en los dos sentidos: en el sentido de una apropiación de los procesos maquínicos —cada mutación maquínica debe volverse compatible con las estructuras de representación, las estructuras sociales, los polos personológicos, las jerarquías, los territorios, etc.— y, más allá de eso, en el sentido de una estructura de reterritorialización. Es preciso que haya, al mismo tiempo, esa apropiación y esa redundancia, ese refuerzo de un orden, de un sistema, de una representación: tal vez sea eso, exactamente, lo que caracteriza la economía de los flujos capitalísticos.

Podríamos remontarnos al nacimiento del Cristianismo. El Cristianismo ha sido, tal vez, la primera gran religión capitalística, pues al mismo tiempo que capta todos los factores, todos los flujos de desterritorialización que amenazan al Imperio Romano por todas partes, ofrece también la imagen de una subjetividad posible que atraviesa los diferentes estatutos, imagen que tal vez pudiese incluir a los esclavos —se sabe muy poco al respecto. Sería preciso considerar esto de cerca pero, en todo caso, esa imagen puede ciertamente incluir a los bárbaros. Es una religión desterritorializada y que, más que eso, crea un factor de desterritorialización —en el sentido de que se trata de una religión de salvación— al mismo tiempo que se reterritorializa completamente en la crucifixión, en el Padre, en la Trinidad, en la Iglesia, etc. Por lo tanto, se observa siempre una suerte de doble movimiento: la captura de flujos desterritorializados, la organización de un orden a través de esas máquinas mutantes, pero, enseguida, la recomposición de un orden aun más riguroso de lo que pueda haberlo sido, en cualquier tiempo, el orden antiguo en el campo de las territorialidades. Es decir, el Cristianismo es la captura de flujos desterritorializados y, al mismo tiempo, la instauración de una sobrecodificación más potente de lo que lo haya sido jamás.

Por eso, tal vez, no conviene separar el estalinismo del leninismo, como pretenden hacer los idealismos trotskistas, pues incluso en el trotskismo hay una perspectiva estalinista de reterritorialización, comenzando por aquello que usted ha señalado sobre el taylorismo, las jerarquías militares, etc. La militarización de los sindicatos es también una idea trotskista, no podemos olvidarlo. No se debe poner todo sobre los hombros de Lenin.

.

❖❖❖

[Entrevista de Pepe Escobar para el «Folhetim», *Folha de São Paulo* (SP, 05/09/1982)].

Pepe Escobar. La cultura dominante es muy seria. ¿Después de la crisis de las ideologías, del advenimiento de la sociedad postutópica, de las revoluciones frustradas, se puede aún decir que la historia existe? No sería toda una parodia, una repetición en clave tragicómica?

Guattari. No, no lo pienso. Sería un error creer que la historia se repite, sobre todo actualmente. Todas las modas «retro», las tentativas de los medios de comunicación de masas, son drogas menores. La crisis que el mundo atraviesa desde el final de la guerra de 1914 no tiene nada que ver con las crisis anteriores. Hay una aceleración prodigiosa de la historia. Esto es visible en el dominio de la biología y de la tecnología informática y, en los últimos veinte años, también en la evolución de la microfísica y de las ciencias astrofísicas. Simplemente, esos disturbios no son registrados en los sismógrafos habituales. No entran en la cabeza de los teóricos, de los prácticos, de los periodistas. Son como rayos X. ¿Qué es lo que están pensando el Sr. Reagan, el Sr. Brezhnev, el Sr. Hua Kuofeng? ¿Que todo continuará como está? ¿Que un día vamos a despertar y a encontrar ocho, diez mil millones de habitantes en la Tierra, en Brasil tal vez 400 millones en el año 2000, y que todo eso va a ir bien, sin problemas? No me hace reír. Hay una aceleración prodigiosa de la historia, pero por otro lado las personas que tienen responsabilidad, que tienen capacidad de iniciativa, están estupefactas.

El siglo XVIII fue una época en la que se dio un proceso de transformación de las fuerzas productivas, de la ciencia, de las artes, y paralelamente también de las fuerzas sociales: revoluciones en Inglaterra, en Francia, en América. En nuestra época, las transformaciones se han multiplicado por mil y, sin embargo, continuamos con el mismo sistema de 1945, con el mismo tipo de partido político completamente esclerotizado, de constitución, de organización, de pseudo democracia, la misma incapacidad de encontrar un nuevo modo de vida, de producción. Es preciso que en la historia, siempre en ebullición, entre al mismo tiempo todo en la misma olla. De vez en cuando, hay una ciudad que explota. Beirut, por ejemplo. O un país que entra en un agujero negro, como Camboya. Es preciso estar atentos. Son accidentes. Siempre marginales. Es el lado negativo, loco. Del lado positivo, tenemos 1968, por ejemplo, y otros movimientos de cuestionamiento, que han sacudido la apatía de la época. El 68 polaco fue otra cosa. No fue un picnic que duró dos meses, sino diez millones de personas que durante un año y medio, dos años, torpedearon la forma de encarar la vida en los estados del Este Europeo. *Definitivamente, no estamos inmersos en la ausencia de historia.*

3. ¿Revolución?

Es preciso intentar pensar un poquito qué quiere decir *revolución*. Ese término está tan deteriorado, tan desgastado, se ha arrastrado ya por tantos lugares, que sería preciso volver a un mínimo de definición, aunque sea elemental. Una revolución es algo de la naturaleza de un proceso, de una transformación que hace que no exista retorno al mismo punto. Algo, que paradójicamente, contradice incluso el sentido del término «revolución» empleado para designar el movimiento de un astro alrededor de otro. *La revolución es una repetición que cambia algo, una repetición que produce lo irreversible.* Un proceso que produce historia, que acaba con la repetición de las mismas actitudes y de las mismas significaciones. Por lo tanto, y por definición, una revolución no puede ser programada, pues aquello que se programa es siempre el *déjà-là.* Las revoluciones, así como la historia, siempre traen sorpresas. Son, por naturaleza, siempre imprevisibles. Eso no impide que se trabaje por la revolución, cuando se entiende ese *«trabajar por la revolución», como trabajar por lo imprevisible.*

Lo que estoy diciendo no es tan absurdo: un poeta o un músico implicado en un proceso productivo —si no estuviera completamente atornillado a una universidad o a un conservatorio— nunca sabrá lo que está produciendo, antes de producirlo. Su proceso de producción lo transporta, incluso más allá de lo que él esperaba. Podríamos hacer una lista de todos los creadores que fueron destruidos por su producción, hasta el punto de llegar al suicidio o a la locura.

Retomando el asunto, pienso que la idea de revolución se identifica con la idea de proceso. Producir algo que no exista, producir una singularidad en la propia existencia de las cosas, de los pensamientos y de las sensibilidades. *Es un proceso que acarrea mutaciones en el campo social inconsciente, más allá del discurso.* Podríamos llamar a eso un proceso de singularización existencial. La cuestión está en cómo hacer que se mantengan los procesos singulares —que están casi en la tangente de lo incomunicable— articulándolos en una obra, en un texto, en un modo de vida articulado consigo mismos o con algunos otros, o en la invención de espacios de vida, de libertad y de creación.



Actualmente se oye sólo la calificación de «revolucionario» para diferentes situaciones o proyectos. ¿Qué quiere decir revolucionario? ¿Es que un proyecto puede ser revolucionario de forma permanente como, por ejemplo, en la concepción trotskista? Es evidente que se trata de un juego de palabras

automático, ya que la revolución, por definición, no puede ser permanente: es un momento de transformación, que podríamos caracterizar como un momento de irreversibilidad en un proceso. No soy yo quien vaya a dar una clase sobre este asunto, pero el estudio de los procesos irreversibles es un problema teórico importante en las ciencias, sobre todo en el campo de la termodinámica. Podríamos llamar revolucionario a un proceso que se lanza en una vía irreversible y que por eso, deberíamos agregar, escribe la historia de manera inédita.

Lo que he acabado de decir parece muy banal, pero si lo aplicamos a ciertos clichés, las cosas se complican un poco. ¿Es que una clase puede ser revolucionaria en sí? El hecho de que una formación política y social —los sindicatos, por ejemplo— se pretenda revolucionaria durante cincuenta años, como es el caso de la Unión Soviética, es obviamente una contradicción: *la revolución o es procesual o no es revolución.* Cuando la Revolución Francesa terminó, y se colocaron placas en todos las intendencias, y los niños en las escuelas tenían que aprender de memoria los textos de la Declaración de los Derechos Humanos, se trataba de una revolución que ya no tenía carácter procesual.

Los microprocesos revolucionarios no tienen que ver sólo con las relaciones sociales. Por ejemplo, Modigliani veía los rostros de una manera que tal vez nadie antes se había atrevido a ver. Pinta, por ejemplo, cierto tipo de ojo azul, en un determinado momento, que cambia completamente aquello que podríamos llamar la «máquina de la facilidad» en circulación en su época. Ese microproceso de transformación, a nivel de la percepción, a nivel de la práctica, es retomado por personas que perciben que algo ha cambiado, que Modigliani no sólo ha cambiado su propio modo de ver un rostro, sino también la manera colectiva de ver un rostro. Ese proceso preserva su vitalidad, su carácter revolucionario, en un determinado campo social, en una determinada época y durante un período determinado. Más tarde, la historia de los procesos de la pintura se sigue en otro lugar: aparecen otros procesos y otras mutaciones revolucionarias que, en cierto modo, van a localizar nuevos microprocesos en estado naciente. En definitiva, la problemática de la revolución pasa también por ese tipo de cuestiones.



No creo que exista una transformación revolucionaria, sea cual sea el régimen, si no hay también una revolución cultural, una suerte de mutación de las personas. El conjunto de las posibilidades prácticas específicas de cambio del modo de vida, con su potencial creador, es lo que constituye lo que llamo revolución molecular, condición para cualquier transformación social. Y eso no tiene nada de utópico, ni de idealista.

Hoy en día, ya no se osa pronunciar la palabra «revolucionario». Es verdad que es algo imbécil imaginar que aún pueda haber una revolución «auténtica». En Francia, actualmente, hablar de revolución es de mal gusto. Muchos intelectuales franceses descalifican las problemáticas de la lucha de clases, pero no por eso han dejado de presentarse en la historia. Lo que está sucediendo es, simplemente, que en este momento se encuentran en un impás notorio. Todos los sistemas de modelización que se pretenden revolucionarios, funcionan mucho más como algo que provoca rechazo antes que convocatoria, algo que bloquea los procesos revolucionarios. Sin embargo, *esa lucha, a pesar de todo el burocratismo al que conduce, es necesaria: toda la cuestión está en no confundirla con un proceso revolucionario*. Pero el hecho de no ser revolucionaria no la vuelve menos importante. Tomemos como ejemplo el problema del soporte de un tejado: la cuestión que se plantea no es la de saber si sostenerlo es o no revolucionario, sino si estamos corriendo el riesgo de que se nos caiga sobre la cabeza. Lo mismo ocurre respecto de las relaciones sociales. Es perfectamente legítimo que las clases obreras, los diferentes grupos de intereses utilicen los medios que puedan para resistir a los sistemas opresivos. Eso es una cosa. Otra es articular una política de revoluciones (en plural), de revoluciones moleculares. Y esto es importante para evitar la lógica dualista, binaria, que presenta alternativas excluyentes: marxismo / lucha social / lucha sindical *versus* revoluciones moleculares.

4. Capitalismo mundial integrado

a) Los «no garantizados»

En Italia, diferentes corrientes de la *Autonomia Obrera* han partido de la lectura de un hecho innegable: el surgimiento de un nuevo tipo de proletariado, sobre todo en sus sectores marginales, el desarrollo irreversible de una cantidad considerable de población que escapa, por definición, de los procesos de trabajo garantizado. Es lo que esas corrientes han llamado «no garantizados», «trabajadores precarios», «trabajadores negros», «trabajadores estudiantes». Son los *Marginati*, desempleados tanto en el trabajo como en la vida estudiantil, que rechazan la legitimación de los procesos de producción vigentes, del sistema de intercambios tal y como existe. Ellos han desarrollado otro tipo de relación

con la sociedad y con la vida cotidiana, otro tipo de investimiento de todo aquello que llamamos producción de vida personal y colectiva, otro tipo de relación con el trabajo, asociando la posición de desempleo involuntario a un rechazo voluntario del trabajo, tal y como les es propuesto.



La categorización de clases —obrera, pequeño burguesa y burguesa o clase media, campesinado, etc.— no nos permite, en absoluto, esclarecer la problemática de las revoluciones moleculares. Me parece que los modos de estructuración de las subjetividades sociales, hoy, no consisten en separar las diferentes categorías de población, en ese tipo de entidades con relaciones antagónicas entre sí. O, para ser más precisos, es obvio que esas separaciones, esas segmentaridades continúan existiendo, pero coexisten con otro modo de subjetivación que atraviesa el conjunto de esa segmentaridad social.

Quedémonos, por lo tanto, con esas categorizaciones de clase, pero cruzándolas con otro modo de categorización. Propondría tres categorías: las *«elites capitalísticas»*, los *«trabajadores garantizados»* y los *«no garantizados»*. Estas tres categorías participan de una misma manera de disponer el orden social, de una misma disciplina productiva y mental —con una acentuada interiorización de la posición que cada una ocupa en relación con otras. Por ejemplo, en la subjetividad de los «no garantizados» existe una doble interiorización superegoica: «Soy un mierda, habrá visto que no soy garantizado», «si fuese algo reconocido se me vería en las imágenes de las películas, de la publicidad…», esto es, en los ideales del patrón de vida vehiculado incesantemente por los medios de comunicación de masas de las elites. Pero si observamos la subjetividad de las elites veremos que también interioriza las dimensiones subjetivas de los garantizados y de los no garantizados: «Formo parte de la elite, porque ocupo un cargo de ejecutivo, de profesor universitario o cualquier cosa de ese género. Pero, de alguna manera, preciso mantenerme alerta, pues si no me someto a las etiquetas y a las reglas dominantes, de un día para otro puedo también caer en la categoría de los no garantizados, ya que no tengo la posición de la aristocracia financiera o de la nobleza antigua».

La categoría de los garantizados permanece en esta constante oscilación entre garantizar su lugar y aspirar a ser elite capitalística, sabiendo muy bien que esto mismo es totalmente imposible. Hay determinaciones de formación semiótica, determinaciones de formación cultural, que hacen que una persona, por más genial que sea, por más que estudie todos los libros del mundo, por más extraordinario que sea su trabajo, si es de cierto medio social, nunca será legitimada para pasar a formar parte de las elites capitalísticas. Por

lo tanto, para compensar esto, intentará ocupar cierto tipo de posición intermediaria pero, en cualquier caso, nunca tendrá acceso al pleno reconocimiento del sistema de las elites actuales. Esto existe en los países capitalistas «desarrollados», pero obviamente también en países como Brasil y, cada vez más, en los países tras el telón de acero: *son las fuertes barreras inconscientes que delimitan las elites.*



El modo capitalístico de producción de la subjetividad interviene en los medios de la formas más diversificadas. Por eso, la cuestión que se plantea no es la de saber si usted está en un medio pequeñoburgués o en un medio de profesores. Lo que es preciso saber es como usted se sitúa en relación con las categorizaciones inconscientes de la subjetividad: «¿usted tiene el deseo, y la posibilidad, de integrarse en el seno de las elites capitalísticas?», «¿usted va a comportarse de manera que pueda sobrevivir en el sistema del "garantismo"?». Esta categoría de los garantizados existe tanto en la clase obrera, como en el ámbito de los intelectuales o de medios militares —existe en todas partes. Por lo tanto, la problemática que se plantea actualmente tiene que ver con el hecho de que, en el campo de los no garantizados, apenas encontramos personas excluidas de lo social, sino también componentes portadores de la contestación del conjunto de los procesos de subjetivación; componentes portadores del cuestionamiento incluso en el ámbito propio de las elites capitalísticas.

En un determinado momento, Marx dijo que la clase obrera era portadora de una aspiración que apelaba al conjunto de todos los sectores sociales, y esto mismo es lo que le otorgaba una potencialidad revolucionaria, potencialidad que no hablaba sólo respecto de su propio destino, sino del conjunto de las relaciones sociales. Sin embargo, *es obvio que la clase obrera garantizada no tiene ya, en absoluto, esa potencialidad revolucionaria;* vive en la dependencia y en la contradependencia de los sistemas elitistas que, literalmente, la despedazan. Ahora es la clase obrera, en tanto conjunto de no garantizados, o en tanto conjunto de garantizados que rechazan el sistema de garantía, la que es portadora de aspiraciones revolucionarias que hablan sobre el conjunto de esos modos de subjetivación. De manera que yo colocaría el problema de modo que nos permitiese concebir alianzas, sistemas de transversalidad, pudiendo pasar entre cualquiera de las categorías sociales, lo que une es la posición subjetiva, la posición de deseo en relación a la tendencia del CMI de apoderarse de la totalidad de los modos de subjetivación.

En cuanto a las divisiones sociológicas de clase, el capitalismo sabe muy bien ocuparse de ellas. Sin embargo, en la actualidad, el verdadero terreno de su vulnerabilidad ha pasado a ser la capacidad de sobrevivir y de crear,

la capacidad directamente amenazada por la subjetividad capitalística. Así, podemos ver, en el período de la Nueva Cultura, a personas de elite, garantizadas, con altos salarios, que se sentían tan infelices, que soportaban tan mal su modo de existencia, que han preferido renunciar a su estatus social para poder sentirse bien en su propia persona, en sus relaciones sociales.

Algo de esa naturaleza es lo que está en cuestión aquí: el *welfare state*, el estado de bienestar social y los sistemas de garantía son radicalmente alienantes, en cierto modo. Pero esto mismo conlleva potencialidades de contestación gigantescas, y que atraviesan todas las dimensiones de la vida social.



Parece que la vieja dicotomía entre trabajadores garantizados y no garantizados está siendo superada actualmente tanto en el PT, en Brasil, como en Solidaridad, en Polonia. Aquí se está dando la instauración de un nuevo tipo de alianza, que congrega a las más variadas especies de no garantizados y de garantizados que rechazan el sistema de garantía.

b) Esta crisis (que no es sólo económica)

La crisis mundial en la que estamos sumergidos es, desde mi punto de vista, una *crisis de los modos de semiotización del capitalismo*, no sólo a nivel de las semióticas económicas, sino de todas las semióticas de control social y de modelización de la producción de subjetividad.



La ascensión de la inmensa ola reaccionaria que sumergió al planeta es en gran parte consecuencia del desarrollo de la crisis económica que apareció en 1974. Pero, en realidad, no se trata verdaderamente de una crisis económica. Más exactamente, esa crisis económica apenas es un hito en toda una secuencia de crisis. Antes bien, es justamente porque los movimientos de izquierda sindical tradicional han vivido esa situación únicamente en términos de crisis económica, por lo que el conjunto de los movimientos de resistencia social han quedado totalmente desarmados. Y, en ausencia de respuestas, han sido las formaciones más reaccionarias las que han tomado cuenta de la situación.

Hay que estimar que lo esencial de esa crisis mundial (que es, al mismo tiempo, una especie de guerra social mundial) es la expresión de la gigantesca ascensión, por toda la superficie del planeta, de toda una serie de sectores marginados. Centenas de millares de personas viven con hambre, y no sólo eso, sino también centenas de millares de personas no pueden reconocerse en los cuadros sociales que les son propuestos. Esa crisis de los modelos de vida, de los modelos de sensibilidad, de los modelos de relaciones sociales, no existe sólo en los países «subdesarrollados» más pobres. Existe también en amplias corrientes de masas de los países «desarrollados».

Ya no se trata de aquello que tradicionalmente llamaban «crisis cíclicas del capitalismo». Es una crisis de los modos de relación entre, por un lado, los nuevos datos de la producción, los nuevos datos de la distribución, las nuevas revoluciones de los medios de comunicación de masas y, por otro lado, las estructuras sociales, que han permanecido en sus antiguas formas totalmente cristalizadas y esclerotizadas. Los poderes del Estado son tanto más reaccionarios cuanto más aguda es su conciencia de que están sentados encima de una verdadera olla a presión que ya no consiguen controlar. ¿Las concepciones de los economistas neoliberales americanos van a permitir mantener, durante mucho tiempo, un orden mundial que no se enfrenta a esta inmensa ascensión de la miseria? ¿Que no se enfrenta a esta devastación de continentes enteros, no sólo desde el punto de vista económico, sino desde el punto de vista de una mínima esperanza de vida? Yo no tengo ningún optimismo beato, deslumbrado, en relación con la situación actual. Creo, por el contrario, que se van a presentar desafíos absolutamente atroces que van a expresarse en masacres como las que acontecieron en Camboya, en Irán, en el Líbano. El imperialismo, en todas sus versiones, está preparando formas de intervención de extrema violencia, y sus técnicos —en todo caso, los norteamericanos— están pensando, de hecho, en la posibilidad de utilizar armas atómicas miniaturizadas para intervenir localmente en esos conflictos.

No se puede decir que prevea una evolución lineal y directa a un nuevo tipo de revolución. Pero el hecho de creer que transformaciones históricas considerables están en la agenda de los próximos años, no es participar de un optimismo alucinado. Lo que se plantea en la actualidad, con mucha más fuerza, es la necesidad de crear nuevos instrumentos de lucha, nuevos tipos de referencias conceptuales para comprender la evolución de estas situaciones inusitadas.



Una de las características de la crisis que estamos viviendo, es que no se sitúa sólo a nivel de las relaciones sociales explícitas, sino que implica formaciones del inconsciente, formaciones religiosas, míticas, estéticas. Se trata

de una crisis de los modos de subjetivación, de los modos de organización y de sociabilidad, de las formas de investimiento colectivo de las formaciones del inconsciente, que escapan radicalmente a las explicaciones universitarias tradicionales —sociológicas, marxistas o de otro tipo. Esta crisis es mundial, pero es aprendida, semiotizada y cartografiada de diferentes maneras, de acuerdo con el medio.

De modo general, se acostumbra a tener tres tipos de actitud en relación con esta crisis. La primera, que yo llamaría de desconocimiento sistemático, tiene dos vertientes que conocemos bien. Por un lado, tenemos al marxismo dogmático que, cuando no está en el poder (sino aspirando a él), siempre considera que «las cuestiones de la subjetividad, de las nuevas necesidades, existen sin duda, pero sólo podrán colocarse después de la toma de poder». Y cuando están en el poder —lo que lleva a catástrofes como la de Camboya y la de los países del Este— en lugar de considerar el carácter específico de los problemas subjetivos colectivos, acostumbran a colocarlos en la cuenta del error (error del partido, manipulaciones del enemigo y cosas de ese género). Por otro lado, tenemos las teorizaciones que están en boga por ejemplo en Estados Unidos (el neoliberalismo, los movimientos libertarios, toda la corriente que se ha circunscrito en torno a la Escuela de Chicago, de Milton Friedman, etc.), que no consideran de modo específico el conjunto de problemas relativos a los nuevos movimientos sociales. Para tales corrientes esos movimientos son formas residuales, formas atrasadas de modos de subjetivación. Se trata de una suerte de neodarwinismo social, que piensa esas formas de resistencia subjetiva colectiva como arcaísmos que, exactamente por eso, deben ser aplastados, superados, cooptados, utilizados o replanteados. Para esas teorías la salvación sólo puede venir de una suerte de selección que tiene como base una axiomática fundada en la propiedad, en el lucro y en la segregación social.

El segundo tipo de actitud con respecto de los movimientos sociales contemporáneos podría situarse, a *grosso modo*, bajo la rúbrica de cierto tipo de socialdemocracia, especialmente la francesa. Aquí, se intenta circunscribir el problema a dos tipos de temática: por un lado se considera que debe haber una reorientación de las relaciones internacionales del eje Este-Oeste hacia el eje Norte-Sur (esto es, vinculada con las relaciones entre los países «desarrollados» y «subdesarrollados»). Ésta es, aproximadamente, la esencia de la temática que Jack Lang ha desarrollado en el congreso promovido por la Unesco en México. Por otro lado, y esta vez a nivel de las relaciones internas, se considera que, de hecho, existe un problema específico relativo a toda una serie de categorías sociales que no están insertas en los procesos capitalísticos dominantes. Y esto va desde los problemas nacionalistas o regionalistas —por ejemplo, en Francia, el problema corso, el vasco, el bretón,

etc.— hasta los problemas de los movimientos feministas, homosexuales, etc., o los problemas de cambio en relación con los medios de comunicación de masas, como es el caso del movimiento de las radios libres. Pero lo que caracteriza esa segunda actitud es considerar esas cuestiones específicas sólo lo suficiente como para delimitar las problemáticas y recuperarlas. Ésta ya era la ideología del kennedysmo, que en una cierta época intentó crear una serie de programas que pretendían canalizar y, al mismo tiempo, ayudar a controlar el movimiento negro, el movimiento puertorriqueño, el movimiento hippie, etc. A través de ese ejemplo, podríamos decir que la primera actitud (la de desconocimiento), y la segunda (la de cooptación), no se oponen sino que se complementan, y perfectamente. Ese reconocimiento parcial puede adaptarse a actitudes extremamente represivas contra los elementos que no se integran en esos procesos de recuperación. Podemos constatar ahí una modulación de la recuperación sumamente vigilante y precisa.

Considero que el mejor ejemplo es Alemania Federal, donde existen sectores alternativos muy desarrollados y estructurados en las principales ciudades, en las cuales se desarrolla un proceso de autonomización subjetiva colectiva, al tiempo que ese proceso coexiste con sistemas de control social basados en un encasillamiento informático de tal porte que, actualmente, se estima en cuatro o cinco millones el número de personas completamente fichadas y controladas por medio de ordenadores. Francia oscila entre adoptar una solución del tipo alemán, con una informatización general, etc., debido a las amenazas terroristas o crear funciones estatales — del tipo del Señor Prisión, el Señor Córcega, el Señor Mujer, el Señor Radio Libre— para establecer un diálogo que permita encontrar modos de negociación y de financiación.

Encontramos el mismo tipo de ambigüedad en Polonia, pero en un contexto mucho más catastrófico. Por un lado, al gobierno Jaruzelski le gustaría intentar crear una estructura sindical que tuviese una conexión real con el movimiento social y que permitiese salir de esa suerte de huelga general permanente que existe en Polonia. Pero, por otro lado, rechaza radicalmente todas las consecuencias políticas de esa auténtica revolución del movimiento Solidaridad.

Por lo tanto la actitud de cooptación es complementaria no sólo a la actitud de desconocimiento, sino también a las formas de represión extremadamente estrictas y violentas del encasillamiento social. Al igual que, de hecho, en el plano de las relaciones internacionales, las actitudes de las dos grandes potencias dominantes —Estados Unidos y sus aliados y la Unión Soviética— son complementarias. Esto mismo lo podemos constatar en operaciones como la agresión a las Malvinas por Inglaterra o, más recientemente, en la pasividad total de las grandes potencias, su complicidad, en la agresión de Israel contra los pueblos libanés y palestino. Sea cual sea el tipo de

modalidad, se da un abordaje complementario de aquello que he llamado la problemática Norte-Sur, en el sentido de que en cada país hay ejes Norte-Sur: en los países «desarrollados» hay zonas del Tercer y Cuarto Mundo, así como en los llamados «países subdesarrollados» hay zonas Norte, esto es, zonas de CMI. De este modo, podemos decir, esquemáticamente, que hay una suerte de vectorización de la problemática general de esos nuevos modos de subjetivación que hablan tanto de las relaciones con el Tercer Mundo en el plano internacional, como a esa especie de Tercer Mundo que se desarrolla en el seno de los llamados «países desarrollados». Quiero decir, más concretamente, que en cierto modo hay una frontera común entre dos tipos de problemáticas, a pesar de las diferencias de las situaciones en juego. Por ejemplo, por un lado, la problemática que los camaradas italianos se han planteado con respecto a los no garantizados, a los trabajadores precarios, a todas las marginalidades existentes y, por otro, la que se plantea en el Tercer Mundo, la de la sobreexplotación e incluso, al mismo tiempo, a la liquidación física.

Volviendo a mi punto de partida, es evidente que esto no elimina el hecho de que la manera en que esas problemáticas se encarnan es completamente diferente, de acuerdo con el contexto. Por ejemplo, el problema de los negros en Brasil no es directamente comparable al de los *Marginati* de Milán o Bolonia. Sin embargo, tal vez, podemos considerar que tanto unos como otros participan del mismo tipo de crisis general que atraviesa a todas las sociedades del planeta en el momento actual. Lo que los unifica es algo que se abate sobre ellos y que viene de fuera: la política del CMI de reestructuración de las relaciones sociales y de las relaciones de producción. Podemos decir que existe una complementariedad entre las operaciones de integración y de recuperación en las diferentes situaciones del planeta. De ahí la óptica de los dirigentes y teóricos del imperialismo, de los que hablaba hace poco, que considera como operaciones necesarias e inevitables la unificación de la fuerza colectiva de trabajo, su integración a las nuevas mutaciones tecnológicas, la interiorización por el conjunto de los individuos del planeta, de cierto tipo de relación con la escritura, con la técnica, con el cuerpo, con el deseo, etc. La crisis, vista desde esta perspectiva, no pasa por una pequeña crisis, un pequeño accidente en el trayecto, del cual tarde o temprano acabaremos zafándonos milagrosamente.

Esta crisis ha explotado ya, incontestablemente, a partir de 1974, y desde entonces nos anuncian la salida del túnel cada año. Sin embargo, todo lleva a creer que se trata de un desafío a escala internacional y para todo un período de la historia. Crisis que podríamos llamar también de guerra —una guerra mundial— con la diferencia de que no se trata de una guerra atómica (a pesar de que esta posibilidad no esta excluida), sino una sucesión de guerras locales siempre en torno a ese eje Norte-Sur.

Y, por fin, el tercer tipo de actitud. Al contrario de las dos actitudes precedentes, en ese caso las mutaciones subjetivas son propiamente consideradas, tanto desde el ángulo de su carácter específico, como de su trazo común. Se trata de diferentes formas de resistencia molecular que atraviesan las sociedades y los grupos sociales y contra las cuales choca esta tentativa de control social a escala planetaria.

❖

La guerra, la crisis o la vida[22]

Félix Guattari

La sociedad mundial se ha vuelto fláccida, sin contornos, sin energía que sea capaz de impulsar un posible consistente. Los continentes del Tercer Mundo vegetan en la atroz fermentación de la miseria; los óleos viscosos del reaganismo y del thatcherismo se expanden con el sabor de los reflujos económicos; la marca de la escoria de las dictaduras del Este se incrusta de manera cada vez más profunda en la vida de centenas de millones de seres humanos; vapores peligrosos comienzan a emanar de las experiencias «meridionales» del socialismo europeo y una vez más la sordidez fascista busca su camino entre la fauna de la lumpen burguesía.

Con una serie de movimientos violentos, como si emergiese de un estado de coma, intentamos disipar todas esas brumas del *déjà vu*.

Primero, la guerra. Primero, la afirmación de que estas dimensiones del super show planetario —sus aires de ballet mecánico de muerte, sus jugadas técnico-estratégicas cada vez más descolocadas y discordantes respecto de las realidades geopolíticas e incluso las cadenas procesionarias del pacifismo que resucita—, a fin de cuentas, no nos interesan. Las ilusiones de la preguerra, del tipo *El puente sobre el río Kwai*, *Los grandes cementerios bajo la Luna*, *La llamada de Amsterdam Pleyel*. ¡Las hemos olvidado ya! No somos crédulos hasta el punto de pensar que las grandes potencias están «buscando» seriamente resolver sus litigios enviando misiles intercontinentales. Es tan evidente que su complementariedad de *facto*, su complicidad cada vez más acentuada, las conduce a integrarse en el mismo sistema

22 Guattari, Félix, «A guerra, a crise ou a vida», traducción de este texto, inédito en la época. realizada por Sonia Goldfeder para la *Folha de São Paulo*, 07/08/83. El artículo fue publicado posteriormente en francés en la revista *Change International Um* (París, septiembre 1983) e incluido en Guattari, Félix, *Les années d'hiver. 1980-1985*. París, Ed. Bernard Barrault, 1986. pp.34-38.

mundial capitalístico segregacionista. También la guerra-simulacro —que no para de ser replanteada en el mercado de los medios de comunicación de masas, haciendo la jugada a los grandes órganos apocalípticos— parece, sobre todo, tener por función ocupar el terreno de la subjetividad colectiva y desviarla así de la consideración de las urgencias sociales que la afligen: se prohíbe todo impulso del deseo, toda toma de conciencia transcultural y transnacional, como las que horadaron las últimas dos décadas. ¡Su guerra no es la nuestra! La única verdadera guerra mundial que nos afecta es ésta, despedazada, cancerosa, insostenible a los ojos civilizados, que devasta el planeta por oleadas desde hace medio siglo. El Salvador, Nicaragua, Polonia, *Boat People*, Afganistán, África del Sur... Acabamos en el desánimo es mejor cambiar de canal. En estas condiciones —cualesquiera que sean, por otro lado, nuestras «solidaridades»— nos hemos prohibido aprobar la elección nuclear de los socialistas franceses en el plano militar. El juego de equilibrio de las fuerzas estratégicas es constitutivo de la voluntad de las grandes potencias para someter a las periferias oprimidas y no sabríamos cómo sustituir esta lógica sin traicionar la emancipación de los pueblos para la cual pretendemos trabajar.

Inmediatamente, la crisis. Aquí también encontramos la inmensa maquinación para aumentar cada vez más los grados de sumisión y de «disciplina» de las poblaciones del globo en el límite del estrangulamiento. Todo está hecho para presentarla como una evidencia apodíctica. El desempleo y la miseria se abaten sobre la humanidad como flagelos bíblicos.

Siendo esa descripción de la economía política la única concebible, esto lleva, con raras excepciones, a pensar soluciones completamente marcadas por esa misma concepción. ¡Sin embargo, es obvio que los aires de autosuficiencia que tiene hoy la econometría son de la misma proporción que la pérdida de credibilidad de sus modelos de referencia! Ciertamente es irrefutable que muchos de esos indicios y previsiones han sido eficaces. ¿Pero a qué tipo de realidades se refieren? De hecho, a subconjuntos de las actividades productivas y de la vida social cada vez más estrechos, separados, alienados, de sus potencialidades globales. El *corpus* fláccido, autorreferencial de las monografías económicas y monetarias, se ha vuelto un instrumento descerebrado y tiránico de la pseudo negociación, de la pseudo conducción y de la pesudo deliberación colectiva. (Un ejemplo reciente: los bancos centrales han ido a socorrer a México, únicamente para permitirle reembolsarse, a corto plazo, los intereses sobre la deuda que ese país contrajo con ellos mismos). ¿Y si en última instancia, la crisis no pasara de una crisis de modelos? ¿Una crisis que hoy, bajo un régimen de capitalismo psicótico, estaría precipitando la división social del trabajo, las finalidades productivas y los modos de semiotización de intercambio y de distribución, y todo ello simultáneamente?

La esperanza de la «salida del túnel», el mito de la «gran recuperación» —pero recuperación ¿de qué, y para quién?— nos ocultan el carácter irreversible de la situación que ha sido engendrada por la continua aceleración de las revoluciones técnicas y científicas. «¡De aquí en adelante todo va a ser diferente!» ¡Tanto mejor! Pero una de dos: o esas perturbaciones se complementan con mutaciones de la subjetividad social capaces de conducirlas «lejos de los equilibrios»[23] existentes, hacia vías emancipadoras o creativas; o, de crisis en crisis, esas perturbaciones oscilarán en torno a un punto de conservadurismo, en un estado de estratificación y depresión represivos, con efectos cada vez más mutiladores y paralizantes. ¡Son concebibles otros sistemas de inscripción y de regulación de los flujos sociales en este planeta! En todos los campos de la creación estética y científica, se han impuesto modelos en ruptura con las jerarquías opresivas —modelos no arborescentes, «rizomáticos», «transversalistas». ¿Por qué no en el dominio social?

Retorno a las zonas de lo político y de lo micropolítico, a pesar de que en algunos medios intelectuales se ha vuelto de buen tono asumir poses atrevidas, considerarse fuera del tiempo, más allá de la historia, atribuyéndose, por ejemplo, a lo «postmoderno», a lo «postpolítico», etc. ¡Es verdad que el sobreconsumo de información y de cultura manufacturada puede conducir a la indigestión! ¿Pero es eso una razón para que nos consideremos como los excedentes de nuestra época? Nuestro ideal sería, por el contrario, ser capaces de ir hacia donde se operan las rupturas. ¡Ni antes, ni después! Justo en el punto límite donde se elaboran nuevas lenguas, se buscan nuevos coeficientes de libertad, se experimentan modos diferentes de ver, de sentir, de pensar, de crear, más allá del mesianismo, de los credos espontaneístas o dialécticos. ¿Pero para qué negarlo? Ciertas cuestiones políticas nos son fundamentales sobre todo, ciertas resistencias que nos conducen, por nuestra cuenta, a «comprometernos» con aventuras más o menos arriesgadas. Nuestra experiencia con formas dogmáticas de compromiso y nuestra inclinación irreprimible en dirección a los procesos de singularización nos inmunizan —por lo menos es lo que pensamos— contra toda sobrecodificación de las intensidades estéticas y de los agenciamientos de deseo, sean cuales fueren las proposiciones políticas y las adhesiones partidarias, incluidas las mejor intencionadas. Por el contrario, basta seguir la corriente: cada día se abren ante nuestros ojos, nuevas vías de paso entre los dominios anteriormente

---

23 Guattari toma prestada la noción de estructuras «lejos del equilibrio» de Ilya Prigogine (premio Nobel de Química en 1979) y de Isabelle Stengers. Los autores proponen la idea de un «orden por fluctuaciones». Tales fluctuaciones, en lugar de «serenar» de tal modo que el sistema recupere estabilidad, se van ampliando cada vez más hasta dar cuenta del sistema como un todo, el cual, lejos de su equilibrio inicial, sufre entonces una transformación irreversible. (Cf. esp. Prigogine, I. y Stengers, I., *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. París, Gallimard, 1979 [ed. cast.: *La nueva alianza. Metamorfósis de la ciencia*, Barcelona, Círculo de lectores, 1997]). Cf. notas 74, 83, 85, 86, 94, 107, 108, 109.

compartimentados del arte, de la técnica, de la ética, de la política, etc. Objetos inclasificables, «atractores extraños»[24] —para parafrasear una vez más a los físicos— nos incitan a quemar las viejas «lenguas clichés», a acelerar partículas de sentido de alta energía, para encontrar otras verdades. ¡Y nosotros nos sorprendemos soñando que muchas cosas son posibles! En un sentido o en otro.



5. Un futuro que ya llegó: conversación entre Lula y Guattari

(São Paulo, 01/09/1982) [25]

GUATTARI. Hoy en Francia no sabemos qué es lo que está ocurriendo en Brasil, esa efervescencia de ideas, de voluntades de cambio que, con ocasión de las próximas elecciones del mes de noviembre, probablemente hundirán la dictadura a la que estáis sometidos desde hace 18 años. Conocemos tu nombre, sabemos de la existencia del PT, pero no sospechamos la importancia que este partido está tomando. La última vez que vine a Brasil, hace tres años, los militantes de los sindicatos de izquierda estaban sometidos aún a una dura represión. En Campinhas, yo mismo tuve una larga conversación con Jacó Bittar[26] y con otros militantes obreros que, en la época, me hablaron del proyecto de emprender una acción política global, creando un nuevo partido. Hoy eso está hecho. E incluso, parece que los resultados han sido bastante inesperados. Actualmente reina en Brasil un clima completamente nuevo, deseos de transformación relativos a categorías sociales de lo más diversas, parecen haberse encarnado en el movimiento que el PT articula. Hasta el punto de que la derecha parece no poder ser ya capaz de conducir el juego a su modo, al menos tal y como lo hacía antes. La consolidación de los derechos del trabajador, la instauración de un mínimo de democracia política, el desarrollo de nuevos espacios de

---

24 Guattari toma prestada la noción de «atractores extraños» de Prigogine y Stengers. (Cf. notas 73, 83, 85, 86, 94, 107, 108, 109).

25 Primer encuentro entre Guattari y Lula, que organicé con Marco Aurélio Garcia (que llegó a ser secretario municipal de Cultura en el gobierno del PT de la Intendencia de São Paulo, en la gestión de Marta Suplicy, y, posteriormente, asesor especial de Política Externa del Presidente de la República, en la gestión de Lula). Guattari y Lula se encontraron nuevamente, algunos años después, el 20 de agosto de 1990.

26 En 1979 tuvo lugar el encuentro con Jacó Bittar al que se refiere Guattari. Bittar era entonces responsable sindical junto a los trabajadores de la industria petrolera. En 1982 cuando se dio esta conversación entre Guattari y Lula, Bittar era candidato del PT al cargo de senador por el estado de São Paulo.

libertad para las minorías que han estado trabajando con vosotros, parecen estar realmente muy próximos. ¿Crees que, a pesar de eso, la derecha aún tiene medios para bloquear ese proceso? ¿Cuál sería, por ejemplo, el alcance de la maniobra que se acaba de realizar, al imponer un procedimiento electoral que, de hecho, acabará prohibiendo el acceso a las urnas de ciertos sectores sociales que tendrán dificultades para llenar adecuadamente las cédulas electorales? ¿Qué pensar, al respecto, de la actitud ambigua del PMDB? ¿Aún puede la derecha intimidar al electorado, empleando contra él el chantaje del golpe militar?

LULA. Creo que la derecha es todavía muy fuerte en Brasil. De hecho, sigue siendo el sector que dispone de más fuerza en este país, ya que ejerce el control de los estados, de la mayor parte de las municipalidades y de las fuerzas armadas. En realidad, existe un clima de expectativa en toda la sociedad ante los cambios que podrían surgir del proceso electoral. La derecha sigue siendo poderosa, y no sólo en el gobierno. Hay muchos sectores de la misma que hoy se disfrazan de liberales, y que tratan de ganar posiciones de fuerza en el seno de los partidos de oposición como el PMDB. Lo más grave es que en el momento en el que la clase obrera empieza a manifestarse, a querer caminar con sus propios pasos, la derecha, la izquierda ortodoxa y los liberales se asocian en el intento de impedir la organización de la misma. Vamos a ver un proceso electoral agitado; y va a ser más difícil para el Partido de los Trabajadores que para los demás en la medida en que los candidatos no podrán usar la televisión. Y también por el nuevo tipo de reglamento electoral que se adoptó ayer, según el cual la sigla del partido no puede aparecer y el elector tendrá que inscribir el nombre completo del candidato que elija, lo que complicará mucho el voto. Nos parece que el objetivo real del gobierno es vaciar el significado de las elecciones tratando de obtener la anulación de una gran cantidad de votos. Nosotros, en el PT, estamos preocupados por este asunto, pero somos conscientes de que la lucha del PT y la lucha de la clase obrera no terminarán con el proceso electoral, que, en realidad, para nosotros representa un paso más en la organización de la clase obrera. Ésta es la única razón por la que aceptamos asistir a las elecciones y decidimos presentar nuestros candidatos.

GUATTARI. ¿Y el peligro de una intervención directa de los militares?

LULA. En un país dirigido por militares siempre existe el riesgo de que la represión militar se acentúe. Y el riesgo subsistirá hasta que el pueblo no se organice y tenga conciencia política. Por eso en el PT decimos que lo más importante es organizar a la clase trabajadora. Luego tendrá que decidir por sí misma su destino.

GUATTARI. Actualmente, el PMDB intenta ejercer un chantaje sobre el cuerpo electoral, con su campaña llamada del «voto útil», proclamando que el PT no tiene madurez suficiente y que sus dirigentes no tienen competencia real que justifique su pretensión de administrar los asuntos del país. ¿Podría este tipo de argumento tener cierto impacto sobre la opinión pública?

LULA. Creo que puede tener cierto peso en el electorado. En primer lugar, porque la experiencia de participación política de nuestro pueblo es todavía muy restringida. A lo largo de nuestra vida, y desde la proclamación de la República, hemos sido tratados como una masa manipulable. El pueblo siempre ha sido inducido a pensar que no tiene la menor posibilidad de autogobernarse y que es necesario que alguien lo dirija. En segundo lugar, por los prejuicios de clase que existen en nuestro país. Muchos sectores de las clases medias, en particular las capas elevadas de esas clases, y el conjunto de la burguesía nacional, consideran que la capacidad de las personas se mide por la cantidad de diplomas o por las ganancias que acumulan en el banco, o por sus propiedades, o sus títulos bursátiles, etc. Una de las grandes tareas del PT es desmitificar precisamente ese error histórico y demostrar que la administración de un Estado no es una cuestión técnica, sino lisa y llanamente una cuestión política.

GUATTARI. En la manifestación que recorrió São Paulo hace dos días, cuando se presentaron públicamente los candidatos del PT, una gran bandera llevada por 4 ó 5 personas lucía la inscripción: «Sabemos trabajar, sabemos gobernar».

LULA. La cuestión es saber dónde está el Estado: ¿del lado del poder económico o del lado de los trabajadores? Nosotros consideramos que ese llamamiento al «voto útil» es una proposición fascista, porque presupone que la existencia de la fuerza política del PMDB depende de la inexistencia de las demás fuerzas políticas. Y nosotros, en el PT, defendemos la existencia del PMDB, así como defendemos nuestra propia existencia.

GUATTARI. Ese «proceso competitivo» me parece totalmente infundado, en la medida en que los dirigentes actuales ya dieron amplia prueba de su incompetencia y su corrupción. En julio, durante la convención del PT, reafirmaste que tu partido no haría ningún acuerdo, no tomaría ningún compromiso con el PMDB ni con las demás formaciones de la izquierda tradicional. ¿Mantendrá esa posición después de las elecciones? ¿Se negaría, por ejemplo, a participar de una «coalición de izquierda» para gestionar el estado de São Paulo?

LULA. No veo cómo lograríamos conciliar intereses tan divergentes. No creo que el avance de una clase social pueda depender simplemente del hecho de que algunos de sus miembros ocupen funciones oficiales. El PMDB ha contactado conmigo para explicarme que una de las grandes preocupaciones de

su partido es en caso de que ganaran las elecciones, obtener el apoyo del PT, de modo que pudiesen gobernar tranquilamente, sin huelgas, sin convulsiones sociales.

Guattari. El PT nació del flujo del movimiento de Sâo Bernardo, después de que la clase obrera industrial dio pruebas de su capacidad para comprometerse en luchas políticas de envergadura, a las que podrían asociarse el conjunto de los miembros de la clase obrera, así como las clases medias, los intelectuales, etc. Sé que el PT también se preocupa por los intereses de los campesinos; incluso formuló el primer y auténtico programa de reforma agraria de Brasil. Pero ¿acaso el PT no sigue siendo esencialmente un «partido de ciudades»? ¿De qué bases de apoyo dispone en el campo?

Lula. Yo diría que proporcionalmente el PT es más fuerte en el campo que en las ciudades. Principalmente en el norte y el nordeste del país. La acusación de que sólo éramos un partido de grandes centros urbanos perdió todo su sentido en la medida en que nuestro trabajo en el campo ha conocido un considerable desarrollo. Es un trabajo difícil, que se hace en condiciones financieras terribles, en el que faltan, por ejemplo, medios de locomoción, algo que en un país tan grande como el nuestro es un problema esencial. Creo, sin embargo, que por primera vez en la historia de este país estamos concretando el viejo sueño que la izquierda brasileña nunca logró realizar: la unión de los trabajadores del campo con los de la ciudad.

Guattari. Muchos católicos están en el PT. Se dice incluso que tiene el apoyo del episcopado. ¿Qué tipo de relación establece la Iglesia con su partido? ¿Es algo comparable a lo que existe en Polonia entre la jerarquía religiosa y una parte de la dirección del sindicato Solidaridad: consultas regulares, mediación con los poderes establecidos, etc?

Lula. No. Aquí no existe ese tipo de relación con la Iglesia. Lo que sucede, en realidad, es que desde Puebla,[27] la Iglesia brasileña, o más bien una parte de la Iglesia brasileña, ha decidido comprometerse con la organización del pueblo oprimido. A partir de ahí, las comunidades de base y los obispos «progresistas» han comenzado a aparecer. Y lo que sucede es que las formas de organización que proponen coinciden con las del PT. Ningún obispo alienta a los cristianos a afiliarse al PT. Pero creo que todos —o al menos gran parte— empujan al fiel a adoptar criterios para que elija su partido y sus candidatos, y esto también coincide con las propuestas políticas del PT. Dicho esto, cualquier otro partido podría adoptar formas de organización parecidas a las que preconizamos; así que la orientación actual de la Iglesia podría beneficiar a todo el mundo.

---

27 Lula hace alusión al encuentro de Puebla, en México, en enero de 1979, en ocasión de la III Conferencia Episcopal Latino-Americana (CELAM), con la presencia del Papa Juan Pablo II.

GUATTARI. El programa económico del PT prevé la reapropiación colectiva de los grandes medios económicos (bancos, complejos industriales) para liberarlos de la dominación de los monopolios nacionales y las multinacionales. ¿Esto no tendrá consecuencias sobre una cierta concepción subyacente de las futuras relaciones entre el Estado, la economía y la sociedad? A tu juicio, ¿qué forma debería tomar esa colectivización? ¿La forma de una nacionalización estatal o la de un proceso más autogestionario?

LULA. Si tuviera que contestar en dos palabras, yo diría que las cosas se orientarían más bien hacia un sistema de estatalización. Pero hay que ser realistas y saber que los procesos de transformación no se realizan porque nosotros lo deseemos, sino en virtud de las fuerzas políticas sobre las cuales se apoyan. Si, en una primera etapa, pudiéramos hacer una nacionalización, ya sería muy importante, pero el objetivo final sigue siendo la estatalización. Pero es preciso que las cosas estén claras: esa estatalización sólo tiene sentido en el marco de un Estado democrático, en el que el pueblo puede gestionar y administrar sus industrias y sus bancos en beneficio de la colectividad, y no en provecho de las burocracias del Estado. Tenemos que ser realistas, las propuestas del PT no pueden ser utópicas; hoy no tenemos siquiera delegados sindicales, ni comisiones de fábrica. Si pudiéramos obtenerlos sería ya un paso decisivo, que podría ser continuado con otras medidas y acercarnos a alguna forma de cogestión, con acceso a la contabilidad de la empresa, con poder de decisión para discutir los proyectos y las inversiones. Luego llegaríamos a una etapa de nacionalización y acumularíamos fuerzas para pasar por fin a la de estatalización. Es como si tuviéramos que subir una escalera de 16 escalones: si no los subimos de uno en uno corremos peligro de caernos y rompernos una pierna. No queremos que la sed nos precipite. ¡Queremos matar nuestra sed! Y por eso hay que tener cuidado.

GUATTARI. ¿De modo que no ves, en lo alto de la escalera, un modelo de tipo soviético, o chino, o cubano?

LULA. No, de ninguna manera. ¡Ni siquiera francés, o sueco!

GUATTARI. Tú quieres forjar otro tipo de Estado, otro tipo de sociedad. ¿Pero no hay una contradicción entre esta perspectiva creadora y la manera en la que el PT se define hoy como organización centralista? He leído los estatutos del PT. Se parecen mucho a los de cualquier partido comunista o socialista tradicional.

LULA. ¡Son los estatutos oficiales! Esos estatutos son los mismos en todos los partidos. Pero la práctica del PT es completamente diferente. Por ejemplo, los estatutos del PT prevén convenciones con un delegado por cada municipio. El PT ha inventado otra «figura», la preconvención descentralizada, abierta a la participación de muchos más delegados. Las convenciones

oficiales sólo sirven para oficializar las decisiones de las convenciones ampliadas. Pese a todas sus imperfecciones, el PT ha logrado crear un sistema de núcleos de base que garantizan que todas las decisiones pasen por un proceso de discusión a nivel local y de manera que las instancias nacionales siempre puedan disponer de una representación exacta de lo que piensa en realidad el conjunto del partido.

GUATTARI. He tenido la oportunidad de confirmar lo que acabas de decir cuando me encontré con militantes del comité local del barrio de Pinheiros, alrededor del cual se unieron diversos grupos que se definían como «autónomos» (ecologistas, feministas, homosexuales, etc.). Este comité defiende posiciones que parecen minoritarias y marginales, en relación con el conjunto de la organización. Ciertas instancias jerárquicas del PT trataron de prohibir para las próximas elecciones la candidatura de Caty Koltai, que había presentado en nombre del partido un programa «situacionista». Al final tuvo lugar una convención como la que describes, que resolvió el asunto aprobando por unanimidad la candidatura de Catherine Koltai después de la lectura del programa en cuestión. En Francia tenemos una expresión para calificar el lenguaje esclerotizado y dogmático de muchos militantes: decimos que hablan una «lengua de palo». Algunas radios libres, en Italia y en Francia, intentaron, con algún éxito, reemplazar esa «lengua de palo» por medios de expresión más adaptados a los grupos sociales reales, a las minorías, a las diferentes sensibilidades. ¿También piensan crear radios libres que no estén bajo la dirección ni del Estado, ni de los partidos, ni de los grupos comerciales?

LULA. ¡Ojalá estuviéramos en condiciones de crear medios alternativos! Ya llegaremos, creo. Pero hay que entender que estamos en Brasil y no en Europa. ¡Es otro universo, otra formación política, otra experiencia de lucha! Pero creo que llegaremos a esa sitguación, porque es la única manera de liberarnos de la dependencia de los medios oficiales.

GUATTARI. ¿Cómo se ve a los intelectuales en el seno del PT? ¿Hay nuevos tipos de relación entre ellos y el movimiento social? Pienso, por ejemplo, en los que se instituyeron en Polonia en el seno de Solidaridad.

LULA. Un hecho muy importante dentro del PT es la mistificación de la distancia entre el intelectual, el estudiante, el campesino y el trabajador. El PT ha acercado a las personas, ha creado nuevas relaciones de fraternidad y ahí se sienten mucho más iguales. Creo incluso que una de las razones del gran éxito de nuestro partido tiene que ver con el hecho de que en su seno no hay divergencia alguna fundada en la posición social o el origen de clase de sus miembros. En realidad, ese tipo de prejuicio existía menos en el seno de la clase obrera que en los demás sectores de la sociedad. Creo sinceramente que dentro del PT las personas viven libremente.

GUATTARI. En la manifestación del PT en São Paulo había algunas banderas de solidaridad con Solidaridad. ¿Corresponde eso a una posición del conjunto del PT o a una posición minoritaria?

LULA. Es una posición oficial del PT, aunque las banderas que viste son las de una tendencia del PT llamada «Convergencia Socialista / Libertad y Lucha», que por otra parte nació en París.

GUATTARI. Cuando fuiste a Europa te reuniste con Lech Walesa, poco antes de que fuera encarcelado. ¿El PT mantuvo relaciones con los dirigentes exiliados de Solidaridad?

LULA. No, porque después de la ola de arrestos de diciembre enviamos dos cartas oficiales a la secretaría de Solidaridad en Londres y nunca recibimos respuesta. La última carta, además, nos fue devuelta.

GUATTARI. ¿Cuál fue la posición del PT durante la guerra de Malvinas?

LULA. El PT se pronunció contra la demostración de fuerza de Inglaterra, pero también contra la dictadura de los militares argentinos. En el PT creemos que el general Galtieri trabó esa operación para hacer que el pueblo argentino olvidase sus problemas internos: los 30.000 desaparecidos, la inflación del 150 por ciento, etc. Resultado: nada se resolvió en el plano interno y Argentina salió del asunto completamente desmoralizada. Lo más grave de todo esto son las vidas humanas perdidas que nunca serán recuperadas. De todas maneras, esa guerra dejó perfectamente claro lo siguiente, los países desarrollados siempre se apoyarán mutuamente, en lugar de ser solidarios con los países subdesarrollados. Un buen ejemplo de eso fue Estados Unidos, que, aunque sea el acreedor más importantes de Argentina, no dudó en abandonar a ese país para sostener a Inglaterra.

GUATTARI. ¿Apoyas la consigna «Las Malvinas son argentinas»?

LULA. Fue algo muy debatido en el seno del PT. Lo discutimos durante todo un día. Mi posición es que las Malvinas pertenecen a Argentina.

GUATTARI. ¡O por lo menos al continente latinoamericano!

LULA. Exactamente. Pero tampoco hay que olvidar que sus primeros propietarios fueron franceses. Y hay que tener en cuenta también a los 2.000 ingleses que viven allí desde hace tanto tiempo. Pero América Latina y Argentina tienen derechos sobre esas islas.

GUATTARI. Si no entendí mal, no aprobaste la posición defendida por gran parte de la izquierda argentina sobre esa cuestión.

LULA. No. Incluso me invitaron a participar de una reunión en Perú en la que distintos sectores de la izquierda argentina —incluidos los montoneros— proclamaron su intención de volver a Buenos Aires para apoyar al general

Galtieri. Me negué a aceptar la invitación. En ningún momento el PT apoyará, no ya la guerra de Malvinas sino al general Galtieri. Con la izquierda latinoamericana —sobre todo con la izquierda ligada a los partidos comunistas argentino y brasileño—, ¡uno nunca sabe si estamos a la izquierda o a la derecha!

GUATTARI. ¿Cuál es la posición del PT con respecto a las amenazas de intervención de Estados Unidos en Nicaragua, El Salvador o Cuba?

LULA. Nosotros somos solidarios con todos los pueblos oprimidos del mundo. Pensamos que el pueblo salvadoreño debe resolver por sí mismo sus problemas, sin ninguna injerencia de los Estados Unidos, del mismo modo que el pueblo de Nicaragua y los otros pueblos de América Latina. Sería mejor que el gobierno americano acabase con el racismo y el desempleo en Estados Unidos, en lugar de preocuparse por el eventual bloqueo de Cuba o de Nicaragua. Nosotros pensamos, en el PT, que Reagan es simplemente el presidente de Estados Unidos y no el presidente del mundo.

GUATTARI. ¿No hay una suerte de fatalidad, para los países que intentan salir de la zona de influencia norteamericana, que los pueda llevar a ser aspirados por otro imperialismo, el de la Unión Soviética? ¿Y esto, por todo tipo de razones: económicas, estratégicas, etc.?

LULA. Lo que es preciso, verdaderamente, es crear condiciones que nos permitan no depender ni del imperialismo americano ni del imperialismo soviético.

GUATTARI. ¿El PT mantiene relaciones privilegiadas con la Internacional Socialista?

LULA. No. En el PT procuramos no establecer acuerdos con ninguna de las internacionales existentes. Por otra parte, mientras estemos en una fase de crecimiento, las cuestiones ideológicas no podrán desplegarse en toda su amplitud. Sería prematuro comprometerse en el plano internacional. Esperamos establecer relaciones estrechas con todas las fuerzas democráticas del mundo y eso sólo será posible no adoptando opciones ideológicas de cúpula, antes de que las bases definan sus propias elecciones. La gran fuerza, la mejor arma del PT, es justamente su no dogmatismo. Algo que está apareciendo en todo el mundo.

GUATTARI. Te agradezco que hayas respondido tan francamente mis preguntas.

LULA. Por mi parte, me gustaría conocer tu punto de vista sobre la política actual del Partido Socialista francés. ¿Está presentando en la práctica lo que se proponía antes de las elecciones?

GUATTARI. Comencemos por la política internacional. François Mitterrand afirmó la voluntad de Francia —particularmente en Cancún— de no dejar campo libre a la política imperialista americana en el Tercer Mundo. ¡Pero

esto no le impidió llevar su apoyo a Margaret Thatcher y a Reagan en la cuestión de las Malvinas! Por otro lado, los socialistas franceses afirmaron, a viva voz, su solidaridad con la resistencia del pueblo polaco. Pero no quieren cambiar nada referido a la cuestión del comercio con la URSS, por ejemplo. ¡Los negocios son los negocios! Después de un camino sinuoso y ambiguo en relación con la política de Israel, Francia decidió llevar cierta ayuda a los pueblos mártires del Líbano y de Palestina. Me parece que estamos siempre en un movimiento oscilante. En ciertas regiones del mundo, como África, la política parece aun menos evidente. ¡Es verdad que es más fácil para Francia ser antiimperialista en América Latina que en África!

Lula. ¿Por qué más fácil?

Guattari. Porque en África el gobierno socialista tiene que tratar con la administración de toda una herencia neocolonialista. A pesar de eso, creo que hay, asimismo, ciertos aspectos positivos en la política internacional de Francia. Por ejemplo, la denuncia hecha por Jack Lang, ministro de Cultura francés, en México, ante la Unesco, de las prácticas norteamericanas en materia de «exportación cultural», sobre todo en el dominio de la televisión y del cine. Su idea de una cooperación de nuevo tipo entre los diferentes componentes de lo que llama «culturas latinas» podría ser igualmente interesante. ¡Por lo tanto, no todo es negativo en este plano! Por otro lado, la que me parece que está muy mal encaminada es la política interna. Después de un período que podemos llamar de «estado de gracia», ya que fue vivido en medio de la sorpresa y de la esperanza de grandes cambios, con medidas de revalorización del nivel de vida de las categorías más desfavorecidas y, sobre todo, medidas para la garantía de las libertades (como la supresión de los tribunales de excepción, la liberación de los presos políticos y la abolición de la pena de muerte) el gobierno, poco a poco, se ha hundido en la crisis. Vacila y no consigue resolver la inflación, el desempleo, la fuga de capitales, la paralización de las inversiones, el declive de las exportaciones, etc. Y, progresivamente, están gobernando el país casi como lo habría hecho un gobierno conservador. El fondo de la cuestión es que el Partido Socialista no tiene una verdadera política de transformaciones sociales. Se preocupa por el día a día y se comporta, cada vez más, como un partido clásico. Hace poco te he preguntado sobre los estatutos del PT, por lo demás demasiado formales y rígidos para mi gusto. ¡Pero el PS es otra cosa! ¡No son sólo los estatutos los que están esclerotizados! En el PT intentan, al menos, plantear la cuestión del respeto a la autonomía de los diversos componentes sociales y minoritarios que se asocian a la acción del partido. ¡Sin duda, hay siempre problemas! ¡Me he quedado tranquilo, no estoy idealizando al PT! Pero, en Francia, ese tipo de problemas no se plantean, o sólo aparecen en los períodos electorales cuando se trata de atraer votos. Yo sé que la cuestión de las minorías y

de las marginalidades se plantea, en Brasil, en términos bien diferentes y a escala mucho mayor, hasta el punto que todos los partidos actuales se enfrentan al problema. Pero en Francia también existen fenómenos de marginalización social, de minorización subjetiva, que señalan a grupos cada vez más numerosos y a categorías sociales cada vez más amplias. Ante estas cuestiones, que están, en realidad, en el centro de la crisis, la sociedad francesa se inclina hacia un conformismo temeroso y sueña con su gloria pasada. En estos últimos tiempos las provocaciones terroristas han servido como pretexto para la reapropiación de un tema trillado: «La seguridad antes que nada»; se habla de nuevo de una «red de control informatizada» de la sociedad al estilo de Alemania Occidental. Sé muy bien que no se puede esperar todo de un partido, y que podemos imputar el impás actual, en gran medida, a las incidencias internacionales de la crisis. Pero todo está ligado, y no se pueden diluir, indefinidamente, las responsabilidades de un partido que no responde a las aspiraciones de cambio en función de los cuales fue elegido. Si los socialistas no se deciden a modificar su propio modo de funcionamiento en tanto partido en el poder, su concepción de intervención en el campo social —o mejor, la ausencia evidente de cualquier perspectiva concreta en ese campo— entonces es obvio que el abatimiento, la pérdida irreversible de confianza acabará instaurándose entre la mayoría de aquellos que los llevaron al poder. Y Francia recaerá, una vez más, en las manos de los peores bandos reaccionarios. A pesar de las diferencias de contexto, siempre considerables y además evidentes, creo que ciertos problemas sociales tienden, cada vez más, a atravesar a los países e incluso a los continentes. Para mí, Solidaridad en Polonia, el PT en Brasil, son experiencias a gran escala que intentan inventar nuevos instrumentos de iniciativa y de lucha colectiva así como una nueva sensibilidad y una nueva lógica política y micropolítica. Las conquistas y los fracasos de estas experiencias no conciernen solamente a Polonia y a Brasil, sino también a todos aquellos que, en condiciones diferentes, chocan contra los mismos tipos de impás: organización, burocratismo, esclerosis... En realidad, esto sucede en toda la superficie del planeta y en todos los niveles sociales e individuales, comenzando por el nivel más inmediato del lenguaje. Me he quedado sinceramente fascinado con la lectura de una selección de tus entrevistas y discursos,[28] por tu libertad a la hora de hablar; por tu modo, por ejemplo, de hablar de Gandhi, de Mao, de Castro o de Hitler, sin ninguna de las precauciones acostumbradas, sin clichés y al mismo tiempo aventurándote, por así decir, de un modo «imprudente» en consideraciones intempestivas. No pareces darte cuenta de que algunas veces tus propuestas podrían ser volcadas contra ti, pareces confiar «a priori» en la buena fe de tus interlocutores.

---

28 *Lula, Entrevistas e Discursos*. São Paulo, Editora O Repórter de Guarulhos Ltda., 1981.

LULA. La gran fuerza, la mejor arma del PT es justamente esto —el no dogmatismo—, porque el dogmatismo es parecido en todo el mundo... Por ejemplo, cuando fui a Italia, participé de una reunión con el grupo *Manifesto*, y allí también pudimos percibir con mucha claridad que las personas son adoctrinadas por sus manuales. Y sólo después llegan a la práctica. Sin embargo, nosotros creemos que la práctica debe estar estrechamente ligada a la teoría. Si no, no tiene ningún sentido. No nos interesa discutir la teoría, si el pueblo mismo tampoco está dispuesto a discutirla. Antes es preciso despertar su interés. ¡Es evidente!

GUATTARI. ¿Con respecto a esto, no tienes la impresión de que, dentro del PT, coexisten igualmente muchos componentes militantes tradicionales, dogmáticos? ¿No están evolucionando, también, hacia su lado los viejos grupos sectarios que entraron en el PT?

LULA. La tendencia, antes que cualquier otra cosa, es a que se «disuelvan» en el seno del PT, sin que haya, sin embargo, «patrullas ideológicas». Cuanto más numerosos sean los trabajadores dentro del partido, menos motivos habrá para la superviviencia de tales tendencias.

SUELY ROLNIK. Ciertos candidatos obreros del PT encuentran grandes dificultades para llevar adelante sus campañas, ya que disponen de menos tiempo y de menos condiciones materiales.

LULA. Éste es un problema muy serio dentro del partido. Tenemos toda nuestra voluntad para elegir un máximo de candidatos obreros, pero tenemos dificultades para crear condiciones que permitan a los trabajadores hacer una campaña semejante a los otros candidatos. A esto se suma que muchos líderes obreros, que podrían ser elegidos tranquilamente como diputados para el Parlamento o las Asambleas estatales, fueron obligados a presentar su candidatura para cargos a senador y gobernador del estado; pero para poder consolidar la legalización del partido sería preciso que dispusiésemos de una base de candidatos lo más amplia posible.

4. *Deseo e historia*

1. El psicoanálisis y las corporaciones de analistas

Me parece que Freud intentó, por lo menos durante buena parte de su vida, no convertirse en profesional del psicoanálisis. Posteriormente todo terminó en la institucionalización y en sistemas reduccionistas.



En el pensamiento de Freud hay cosas sorprendentes, elementos de una juventud y vitalidad tal que exhalan bocanadas de oxígeno. Sin embargo, la forma en la que los psicoanalistas utilizan su pensamiento hace que uno sienta deseos de huir.



Repito constantemente el mismo refrán: las prácticas de producción subjetiva y las referencias a las cartografías relativas a estas producciones forman parte de agenciamientos que siempre están en vías de ser destruidos y reconstruidos, deshechos y restituidos en su funcionamiento. No pertenecen a procesos universales tal y como serían los propios de una matemática general del inconsciente o de una corporación especializada de intérpretes del inconsciente. La reapropiación de los procesos de singularización subjetiva, las revoluciones moleculares contra la producción de subjetividad capitalística, en cierto nivel, pasan también por el cuestionamiento de cualquier corporación de psicoanalistas, de la misma forma que pasan por el cuestionamiento de cierto tipo de formación universitaria.

❖

[Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo (SP, 26/08/1982)].

GUATTARI. Antes de comenzar me gustaría saber cómo trabajan las personas en este grupo —si se trata de un trabajo de consultorio, de trabajo institucional—, para poder ubicarme mejor.

COMENTARIO. Nuestro trabajo es específicamente clínico. Indagamos cuál sería, en la clínica, el efecto de la transmisión en el psicoanálisis. ¿Es posible operar psicoanalíticamente dentro de una institución? Y en ese caso, ¿cómo sería ese grupo que institucionaliza el psicoanálisis? ¿Habría que institucionalizar el psicoanálisis? ¿Ese grupo puede llegar a asumir las características de un grupo supuestamente sujeto, para provocar en su práctica algún tipo de cuestionamiento de las situaciones normales que en la clínica se perpetúan (o sea, la clínica bi-personal)?

GUATTARI. Esta pregunta está presente desde la creación de la Escuela Freudiana. Para Lacan, se trataba de plantear la cuestión del análisis más allá de cualquier fenómeno institucional estratificado en modos de jerarquía, en modos de formación y de promoción. La ambigüedad de esa cuestión cristalizó rápidamente en una forma institucional en el seno de la Escuela Freudiana. Desde el inicio quedó claro que había dos tendencias: los que consideraban que debía haber un sector de análisis específico —como sería el de la didáctica—, y los que querían crear, al menos formalmente —pero por el contrario de modo bastante efectivo—, una aplicación práctica del análisis en el campo de las instituciones. Rápidamente se percibió que, en realidad, no había ninguna comunicación de hecho, ninguna colaboración colectiva real entre los diferentes componentes de la Escuela. Esquemáticamente hablando, más que dos tendencias se constituyeron tres grupos. Uno de analistas educadores, que se habían formado y trabajaban hasta entonces en el contexto de las antiguas instituciones del psicoanálisis. Otro grupo, que reunía a aquellos para los que el análisis era sólo uno de los elementos de su práctica, de su formación, ya que trabajaban también en sectores institucionales. Y un tercer componente, universitario, que a mi parecer con el tiempo fue tomando una importancia desmedida. El debate se centró en la cuestión de la didáctica, extremadamente difícil de ser elucidada en sus implicaciones reales. Partiendo del primer axioma, según el cual el analista está autorizado por sí mismo para cualificarse como tal, se llegó a las extrañas categorizaciones de la Escuela: los miembros, los practicantes y detrás, al final de la fila, la masa de aquellos anónimos que no son autorizados por nadie más que por sí mismos.

Esto no tendría la menor importancia si —de hecho— no hubiese correspondido a una manera de hacer perdurar cierto tipo de concepción del psicoanálisis, cierta concepción de la formación, cierto tipo de intervención, especialmente en el campo de la escuela, de la universidad y de las instituciones. Pero lo que tal vez sea más importante es que ese modo de funcionamiento ha esterilizado por completo la investigación analítica, la investigación teórica fundamental. El sistema ideal que Lacan había propuesto (los «carteles») nunca funcionó como tal, sino de la forma en la que acostumbra a ocurrir en los pequeños grupos: los carteles se implantaron en torno a tal o cual líder, permaneciendo en un eterno debate de relaciones de fuerza, lo que redundaba en la promoción de la jerarquía, por tácita que fuere. Se pasó así de una fórmula que debería ser de apertura creativa del análisis a una fórmula, digamos, radical-socialista: cada uno se defiende como puede, cada quien hace lo que quiere en su rincón. Coexistían posiciones tan heterogéneas como las de Dolto, Mannoni, Leclaire, Oury, etc. —se podría enumerar al menos una veintena de posiciones radicalmente diferentes entre sí.

De ese modo Lacan continuaba su empresa de elaboración teórica sin que, desde mi punto de vista, se hubiese planteado la problemática del análisis en campos que no fuesen los de la práctica freudiana de origen. No se realizó ningún progreso en el sentido de comprender lo que puede ser la problemática del análisis en instituciones analíticas, universitarias, psiquiátricas, en establecimientos para niños, en formaciones sociales como los movimientos de base, los movimientos políticos, etc. Esa incapacidad de crearse nuevas condiciones de producción ha hecho que la problemática del análisis se encuentre en este momento en un impás bastante grave. Y que su importancia no sobrepase el campo tradicional del psicoanálisis e incluso de la clínica. *Y es que la problemática del análisis de las formaciones del inconsciente habla sobre cuestiones tan fundamentales como, por ejemplo, el futuro de los movimientos de transformación social.*



[Debate en el Curso de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo, 31/08/1982)].

MIRIAM CHNAIDERMAN. Estoy de acuerdo con la visión que usted tiene del psicoanálisis siempre que lo pensemos en los términos de su proceso histórico, del proceso de la fundación y de la historia del psicoanálisis —y no sólo del psicoanálisis, sino también del mundo en el que se inserta. Ésta es una de las muchas cuestiones que venimos planteándonos; sé que en Francia también ustedes se preguntan sobre esto, pero tal vez aquí las cosas estén menos congeladas que en Europa, quizá tengan un aspecto diferente del que

tienen allá. Estoy de acuerdo con lo que dice que ha sucedido en la historia del psicoanálisis, pero creo que, fundamentalmente, esto ha sucedido a causa de las estructuras de poder que lo han regido. Una de las preguntas que me planteo y que nos planteamos aquí en el curso es: ¿de qué manera el psicoanálisis puede ser transmitido, sin que se vuelva a caer en las mismas estructuras de poder que han caracterizado su práctica a través de su historia? Otra cuestión que me planteo es si no sería posible que el psicoanálisis pasara a ser, justamente, esa producción de singularidad y de multiplicidad de la que usted habla. Esto, incluso, siguiendo la propuesta que plantea en el *Anti Edipo* —retomar la concepción energética tal como existe en Freud—, considerando además todo lo que se puede aprender con las novelas, con el arte y sus procesos de producción.

GUATTARI. Una palabra respecto a lo que usted ha planteado sobre el hecho que, a fin de cuentas, todo mal provendría de las instituciones, aunque todo sea posible en lo que se refiere a los psicoanalistas tal y como ellos son. No veo inconveniente alguno en la existencia de profesiones sociales que consisten en estar hablando con alguien, incluso durante bastante tiempo, acostado sobre un diván, pagando, etc. Hay otras profesiones tan sorprendentes como ésa. A fin de cuentas este tipo de profesión, que consiste en interesarse por el discurso del otro, atraviesa el campo social como un todo. De la manera en la que las cosas se han desarrollado, no veo cómo se podría imaginar la supresión —de un día para otro— de todo aquello que se ha acordado en llamar «trabajadores sociales», de todas esas personas que de un modo u otro trabajan en la producción social de subjetividad. Antes bien, ¿quién no trabaja en ella? Por otra parte, no tengo nada contra el hecho de que esas personas se organicen entre sí para formar sindicatos, defender su nivel de vida, hacer seminarios, intercambiar información sobre sus prácticas. Es perfecto. O mejor dicho, no es «perfecto», aunque es cierto que no tienen otra forma. Pero precisamente es una razón más para cuestionar la posición particular de esos psicoanalistas, de todas aquellas personas que trabajan con la producción de subjetividad.

Actualmente, en los establecimientos para niños en Francia, encontramos con frecuencia esa pareja paradójica conformada por un educador y un analista. El educador, que pasa el día batallando con los niños, que trabaja, juega, discute, se compromete de los pies a la cabeza, permanece no obstante completamente inhibido por el hecho de estar bajo la tutela imaginaria de un psicoanalista —que, a su vez, permanece herméticamente encerrado en su consultorio. Este último ve a los niños, como mucho, media hora a la semana y sin embargo se adjudica el derecho de intervenir en el grupo de educadores diciendo cosas del tipo: «Atención, está obstaculizando la transferencia, es mejor que no se meta a dar opiniones en esas problemáticas subjetivas». Es tan

eficaz que a veces no precisa abrir la boca, ya que los educadores, las familias y todas las personas implicadas en esa realidad social están totalmente inhibidas ante la angustia y el terror que la simple presencia del psicoanalista les provoca, a causa de su presunto saber. Éstas se dicen a sí mismas: «¡No fui psicoanalizado, no conozco la teoría psicoanalítica; si osara hablar o hacer algo podría cometer una gran estupidez!» A partir de ese lugar mítico encarnado por el psicoanalista, se instaura toda una jerarquía de saber y de poder, una especie de *pirámide de modelización*. Y es obvio que no preciso insistir en revelar que se trata de la misma pirámide que existe bajo otras formas en el conjunto del campo social.

Lo importante no es que los psicoanalistas hagan una ruptura con su concepción de práctica. Se trata más bien de romper con la imagen de neutralidad en su concepción de la relación con el otro porque, en realidad, el otro es alguien que les trae algo que pertenece a una cierta problemática contextualizada. Me refiero al hecho de que los psicoanalistas dicen que ellos no tienen que meterse en la micropolítica, que ellos no tienen que ensuciarse las manos en las realidades a las que están confrontados, que ellos se bastan a sí mismos. Son depositarios de la ciencia de los matemas del inconsciente, lo que les conlleva trabajo suficiente en su sillón y hace que dejen el resto de la administración de los problemas a personas tales como los asistentes sociales, los carceleros y los enfermeros psiquiátricos. Desde mi punto de vista son simplemente reaccionarios: trabajan sistemáticamente en consolidar cierta producción de subjetividad, y son tanto más eficaces —pues son muy eficaces— cuanto más logran intimidar. Monopolizan el campo de la problemática del análisis de las formaciones del inconsciente, cuando esa problemática es justamente uno de los elementos fundamentales que debería ser reapropiado por el conjunto del campo social.

Desde mi punto de vista las cartografías trazadas en tentativas de expresión colectiva como el candomblé o la expresión poética y literaria, deben ser consideradas con toda propiedad como cartografías analíticas. Tienen la suerte de poder inscribirse fuera del encasillamiento de los equipamientos colectivos. Los analistas, desde mi punto de vista, son gente como Lautréamont, Kafka, Artaud, Joyce, Proust y Borges.

PREGUNTA. Si partimos de esta concepción ya no podemos decir que el psicoanálisis o la práctica clínica en general sean lugares privilegiados de lo analítico.

GUATTARI. Es evidente que no. Lo que no es sinónimo de una condena del *métier* de psicoterapeuta o de cualquier función del trabajador social. Es como si me preguntasen si podemos considerar que la poesía está intrínsecamente ligada a la profesión de profesor de Literatura. Yo diría que no: puede ocurrir que haya un profesor de Literatura que sea también poeta,

pero la relación es totalmente circunstancial. Esto no condena la profesión de profesor de Literatura, pero separa totalmente la noción de poesía de esa profesión y de su referencia universitaria. Con el psicoanálisis ocurre lo mismo.

Otra manera de abordar la misma cuestión es asumir que los «psi» están en posición de fuerza para impedir los procesos analíticos. Los analistas son los «resistentes», en el sentido en que podemos hablar de la resistencia durante la guerra: son la Sociedad de Amigos de la Resistencia, el sindicalismo de la resistencia antianalítica. Quiero decir que si Freud descubrió algo sobre la naturaleza del inconsciente en el campo individual y social, no lo sacó totalmente de su cabeza; es evidente que en algún lugar esto se estaba planteando. Y desde entonces las problemáticas inconscientes de la subjetividad no pararon de afirmarse en el conjunto de los campos políticos y sociales. En ese contexto, aterra ver hasta qué punto las corporaciones de analistas participan de los modos de cooptación. Pero no sólo ellos. El análisis habla de una problemática social que va mucho más allá del psicoanálisis propiamente dicho. En este sentido, para mí, los analistas son como los periodistas, como los medios de comunicación de masas, como la enseñanza universitaria: impiden que el análisis advenga. Con esto no creo estar lejos de algunas formulaciones violentas de Lacan en ciertos períodos de su vida —desgraciadamente no en todos—, especialmente cuando fundaba y refundaba escuelas.



[Debate promovido por un dirigente del PT en Río de Janeiro (RJ, 11/09/1982)].

GUATTARI. En realidad, lo que está en juego en el psicoanálisis no se restringe al diván, sino que también tiene que ver con su existencia como referente de iniciación elitista muy concreta. El psicoanálisis funciona como una suerte de referencia religiosa, ideológica, presente en la tentativa de redefinición de las relaciones sociales en todos los niveles. Yo tenía constantes discusiones en torno —precisamente— a ese aspecto del psicoanálisis con un gran amigo ahora desaparecido: Basaglia. Para él, en el contexto italiano, el psicoanálisis no tenía el menor interés y no valía la pena siquiera hablar de eso. Decías: «¡si algunos idiotas tienen dinero, tiempo y quieren entrar en eso, problema de ellos!» Sin embargo, yo creo que es muy importante no sólo discutir sino también observar cómo se está desarrollando, pues se trata de uno de los elementos —y no poco significativo— del dispositivo de subjetivación capitalística, una vez que éste no funciona sólo en relaciones visibles. Tanto las escuelas de psicoanálisis como el tipo de relación que se establece en un trabajo psicoanalítico, ponen en juego modelos, máquinas abstractas, sistemas, que sobrepasan el campo de producción de la subjetividad capitalística como un todo.

PREGUNTA. ¿El psicoanálisis tiene ese impacto en todas las clases sociales?

GUATTARI. Sí. Por supuesto, estoy tomando una posición paradójica, un tanto provocadora. Sé muy bien que la gente de la favela está muy lejos de preocuparse por el psicoanálisis, por Freud o Lacan. Pero las máquinas abstractas de subjetivación producidas por el psicoanálisis están claramente presentes —a través de los medios de comunicación de masas, de las revistas, de las películas— también en aquello que ocurre en las favelas.

2. Psicoanálisis y reduccionismo[1]

Por lo que he escuchado de lo que está ocurriendo en Brasil, si yo tuviese la oportunidad de proponer algo para que sea incorporado a los programas de transformación —una nota al pie, un tópico suplementario en el programa del PT por ejemplo—, sugeriría la *libertad de construcción de nuevos tipos de modelos referentes al análisis del inconsciente.*

Las metodologías de modelización en el campo analítico son un tema interesante para el debate, y merecen algunas observaciones. El título de la discusión podría ser *Psicoanálisis y reduccionismo.* Podemos intentar trazar, ya no la historia del psicoanálisis pero sí su trayectoria, como una larga empresa de reducción. El *familiarismo*, es decir la reducción de la representación del inconsciente a cierto triángulo familiar, apenas es una de las etapas de esa trayectoria —generalmente la más enfocada. Pienso que la problemática de la reducción está presente desde el propio nacimiento del psicoanálisis, en aquello que se podría llamar «el primer milagro freudiano», el golpe de genio de Freud, que fue al mismo tiempo su golpe de locura. Parece efectivamente una suerte de milagro, en el sentido del milagro de la creación: ese personaje completamente impregnado de concepciones científicas —para no decir cientificistas— de repente inventa, literalmente, una nueva lectura

1 El término designa la reducción sistemática de un campo de conocimiento a otro más formalizado (ejemplo: reducir las matemáticas a la lógica formal, perdiendo con ello parte de su densidad y complejidad). En este caso Guattari se refiere a la reducción que el psicoanálisis hace de la producción rica y variada del inconsciente en ciertos modelos, reducción que —según él— se inaugura con el propio Freud. Para Guattari, en este campo, cualquier modelo es siempre la cartografia de determinada formación del inconsciente. Por eso alerta sobre la importancia de preservar la posibilidad de invención de nuevos modelos, como condición para una escucha de las producciones del inconsciente. En el texto que sigue (montado a partir de varias conferencias y charlas sobre esta cuestión), Guattari busca señalar algunos de los diferentes reduccionismos que se han dado en el psicoanálisis, especialmente en la obra de Freud.

de los efectos subjetivos. Mientras seguía los pasos de su formación como científico, con una carrera fundamentalmente centrada en investigaciones de neurología, biología y fisiología, Freud entra brutalmente en otro tipo de lógica de abordaje de los hechos psíquicos, que hasta entonces no eran tomados en cuenta por los medios de representación dominantes. Esta paradoja ha persistido en toda su obra, ya que nunca dejó que su nuevo método de lectura tomara completamente el lugar de su antigua preocupación, que esquemáticamente yo llamaría de científico reduccionista. Ambas investigaciones fueron desarrollándose paralelamente a lo largo de toda su existencia, a pesar de que no conservaron la misma importancia relativa.

Durante muchos años hubo una disociación bastante radical. Por un lado, Freud hacía una lectura completamente nueva de los fenómenos subjetivos: es el caso de su escucha de la histeria, de los sueños, de los chistes, de los actos fallidos, de los fantasmas, y de todos los síntomas de la psicopatología de la vida cotidiana. Esa escucha era realizada con un espíritu de recolección sistemática de datos, como una exploración absolutamente apasionada de nuevos continentes. Por otro lado, construía una máquina de referencia, una psicología que se pretendía científica y que elaboraba febrilmente sobre todo en su diálogo con Fliess.

En todas las obras de ese período —la *Interpretación de los Sueños*, la *Psicopatología de la vida cotidiana, Moisés y el monoteísmo*, etc.— se puede notar que el trabajo de captación, recolección y clasificación de las singularidades del inconsciente es mucho más importante que el trabajo de elaboración teórica. Esto no significa que haya dos tiempos, de lo cuales el más lento sea el de la maduración teórica. Podríamos casi decir que la obra de Freud se constituye de una sola pieza y que sucede como con Dionisios que nació repentinamente del fémur de Zeus.

En un texto muy elaborado que ustedes ciertamente conocen, el «Proyecto de una Psicología Científica», encontramos esas dos tendencias. La primera, una pretensión de cientificidad neurofisiológica extremadamente ambiciosa, con un esquema teórico sin ningún punto de apoyo en la investigación experimental, basado en la formulación de algunas hipótesis originales y promisorias que más tarde serán confirmadas por la neurología. La segunda, la construcción de un dispositivo psíquico, de una representación del psiquismo altamente elaborada. Ese ensayo se encuentra entre los que Freud entregó a Fliess y que éste abandonó en uno de los cajones de su escritorio, por lo que durante varios decenios no se oyó hablar de él. Sin embargo, en ese cajón se encontraban probablemente los aspectos más importantes de la obra de Freud, aquellos que veremos proyectados en sus teorizaciones ulteriores. Y es también probable que el problema del

reduccionismo y del *familiarismo* se sitúe exactamente en la distancia que existe entre el manuscrito del cajón y el ejercicio de una sensibilidad, de una apertura a las singularidades de los campos que Freud abordaba.

¿Cómo lidian los psicoanalistas y los psicólogos con esa distancia que existe entre la teoría en el cajón y las singularidades con las que se encuentran? Es obvio que no estoy queriendo decir que se deba arrojar la teoría a la basura. Sin duda es importante que esté, por ejemplo, en el cajón —en todo caso, el único lugar donde no debe estar es en el centro del dispositivo analítico. *Considero las elaboraciones teóricas, en el campo psicoanalítico, como modos de cartografía de formaciones del inconsciente o de situaciones que las hacen presentes, y de las cuales no se puede hacer un mapa o una teoría general.* Debemos estar siempre dispuestos a guardar nuestras propias cartografías en el cajón e inventar nuevas cartografías en la situación en la que nos encontremos. En el fondo, ¿no habrá sido exactamente eso lo que Freud hizo en ese período creativo que dio origen al psicoanálisis?

De este modo, podemos considerar como primera figura de modelización la presencia de una actividad de interpretación creativa de los hechos subjetivos a partir de un ángulo completamente nuevo y, de forma concomitante, la tentativa de controlar todo en un esquema de interpretación que se pretende estricta y rigurosamente científico.

En aquello que se llamó su «primer tópico», Freud organiza el mundo de las significaciones distribuyéndolo en dos continentes: de un lado el Inconsciente y del otro el Preconsciente y el Consciente. En el seno del Inconsciente tenemos un mundo altamente diferenciado de sentidos, enunciados, imágenes y representaciones latentes, que simplemente dependen de una lógica particular: se trata del llamado «proceso primario», cuya lógica no es ni más pobre ni más rica que la del proceso secundario, pero sí diferente. Por ejemplo, ésta transmite representaciones de objeto que la lógica del proceso secundario no puede transmitir, por lo menos no del mismo modo; tiene una manera de escenificar la negación completamente diferente a la lógica del proceso secundario, consciente, socializado —o mejor, desconoce la negación tal como es trabajada por las significaciones dominantes. Procede por dislocamiento, condensación, sobredeterminación, alucinación, etc.

En ese nivel, Freud representa la diversidad de todos esos hechos de *nonsense* como elementos tomados por un sistema conflictivo que prohíbe su acceso a la conciencia y a la plena significación. Todo aquello que tiende a ser aspirado por ese torbellino de *nonsense*, que Freud sitúa en una teoría general de las pulsiones sexuales, comienza a ser descrito como conflicto defensivo. El mundo de *nonsense,* al intentar encontrar su propia consistencia, choca con las representaciones del Consciente, las cuales constituyen las

significaciones cotidianas dominantes. Una instancia, la que reprime, que tiende a desequilibrar y a cohibir los mecanismos de esa nueva lógica. El análisis consiste, entonces, únicamente en un proceso de interpretación que distinguirá el sentido latente de los enunciados con los que se enfrenta, como forma de remover los conflictos defensivos que impiden su acceso a la conciencia. En el fondo, se trata aquí, esencialmente, de dar un estatuto a la producción de interpretaciones de los hechos que, en realidad, sólo tienen un valor de *nonsense* para la significación dominante. Es como si Freud precisase justificar su modo de crear sentido a partir de efectos de *nonsense*, apoyándose en su primera teoría de la represión. Pero lo que importa, antes que nada, es que se trata de un mundo rico y altamente diferenciado. Ese período de la elaboración de Freud deriva en el descubrimiento de varios mundos nuevos. El inconsciente es aún un universo plagado y productor de nuevos sentidos, de itinerarios fantasmáticos, que se pueden encontrar en la religión, el arte, la infancia, las sociedades arcaicas, etc.

En el «segundo tópico» freudiano, la tríada Inconsciente / Preconsciente / Consciente es sustituida por la tríada Ello / Yo / Superyó y la delimitación entre esos tres modos de semiotización específicos, entre esos tres procesos, ya no es la misma. *Es precisamente la especificidad de los procesos primarios la que tiende a perderse*: ahora habitan por igual tanto el Ello como el Yo, el Superyó o el Ideal del Yo. La disolución del inconsciente está aquí mucho más acentuada. *La lógica del inconsciente es arrastrada hacia una especie de materia indiferenciada*, algo que al final de la vida de Freud será asimilado pura y sencillamente a un caos, a un desorden pulsional, reificado bajo la forma de pulsión de muerte. Una perspectiva genética —las fases oral, anal, fálica, etc.— vendrá a sustituir la relación entre las instancias psíquicas en términos de diferentes continentes lógicos, de distintas maneras de semiotizar esas realidades. Desde ese nuevo punto de vista las instancias psíquicas van a engendrarse unas a partir de otras en un proceso general de maduración y —¿por qué no decirlo?— de normalización. En otras palabras, tenemos una suerte de carrera de obstáculos que va a permitir la integración de la lógica del proceso primario, por etapas sucesivas, a las normas del Yo, a las normas de los valores sociales, a las normas dominantes. Y esa genética del ingreso en las significaciones dominantes —que si todo anda bien conducirá a la sublimación— participa del propio agenciamiento del psiquismo. *¿Qué es la trayectoria de las prácticas psicoanalíticas —la historia de la institucionalización del psicoanálisis— sino esa paulatina reducción de la percepción del inconsciente?*

El punto de partida fue una lógica de represión, que traducía la expresión de un conflicto entre modos heterogéneos de semiótica. Poco a poco va volviéndose cada vez más dominante otro modo de referencia, el de la identificación, donde no está en juego el mismo tipo de modalidad pulsional. La ley,

el orden, no habilitan ya una relación conflictiva entre continentes separados sino un proceso de integración, que va a utilizar, en el transcurso de la historia del psicoanálisis, diferentes tipos de instrumentos de modelización.

La modelización, cada vez más dominante, es la lectura genética, que incorpora el *nonsense* del inconsciente a una perspectiva de integración en fases a lo social, de sistemas de identificación imaginaria llamados «polos personológicos». Cada fase estará asociada a una específica figura personológica: cierta figura de la madre para la fase oral, cierta figura de control social doméstico para la fase anal, cierta figura de integración al mundo de los valores paternos con la triangulación edípica, cierta figura de sumisión a los valores dominantes con el complejo de castración y el período de latencia. Y a partir de esa modelización se va a observar la capacidad del Yo, del Superyó y del Ideal del Yo de dar su sentido —con pretensión de verdad— a los procesos primarios, que por el contrario van perdiendo progresivamente su consistencia. Y no se tomarán en cuenta los fenómenos de singularidad del inconsciente, la materia prima de la experiencia psicoanalítica, su materia bruta, que no por eso deja de ser altamente diferenciada.

Pero en esa etapa intermedia hay todavía personas completas inmersas en un juego familiar, en un juego social real. Después esa modelización a partir de imágenes (imagos) se transforma. Los polos de referencia dejan de ser personas completas, aparece la noción de objeto de deseo, que viene a sustituir la noción de objeto tal como estaba elaborada en el primer modelo pulsional. Con el primado de la triangulación edípica, con las cuestiones fundamentales girando en torno al falo y la castración, los objetos van a perder sus dimensiones imaginarias en provecho de una concepción proto-estructuralista de las relaciones de objeto. Ustedes conocen la reacción lacaniana a la orientación anglosajona del psicoanálisis; consiste en proponer una concepción del objeto como función del orden simbólico, el llamado «objeto a». Ya no se está lidiando con padres y madres reales en una escena fantasmática, sino con funciones paternas, funciones maternas, etc., completamente despegadas de las realidades familiares. De la lógica del objeto parcial será tomado sólo el tipo de relación familiar social implicada en ella. Lo primordial en el inconsciente no van a ser las relaciones con el padre y la madre en las situaciones concretas, sino la manera en la que las relaciones prototípicas van a organizarse en torno a esos objetos. Ese movimiento de «estructuralización» del inconsciente no terminan aquí: luego nos toparemos con una referencia interpretativa general que, en principio, debería permitir la lectura de todos los fenómenos subjetivos, a partir de las fijaciones al seno materno, a partir de cierta economía del objeto anal presente en todo el campo social, a partir de cierta lógica del objeto fálico presente en todas las relaciones de poder que se pueden interpretar en el campo social, a partir de una sumisión ascética a

la lógica de las modelizaciones sociales. Referencia interpretativa general que se convierte en una matemática del inconsciente. Pero hay más: esa etapa será pretenciosamente sobrepasada por la corriente de los psicoanalistas modernos, contemporáneos a Lacan. Esta vez el propio mundo de las representaciones es igualado al mundo de los significantes, concebidos según teorías lingüísticas que reducen el lenguaje a sistemas de oposiciones distintivas. *El concepto de energía libidinal queda casi definitivamente liquidado.* Toda lectura de los hechos inconscientes es remitida a una matemática universal, lo que Lacan llamó «matemas del inconsciente» —capaz de producir cualquier forma de subjetividad.

Retomemos esa trayectoria a través de la pulsión. El primer tópico comienza a simplificarse y a sufrir un tratamiento reduccionista con la consolidación de la teoría de las pulsiones —alrededor del año 1905—, con la publicación de los *Tres ensayos sobre la sexualidad*. La teoría de las pulsiones considera que las diferentes representaciones del inconsciente —de esa multiplicidad que es el inconsciente— están bajo el control de un sistema pulsional que no es ni instinto ni representación, en el sentido de las psicologías de la percepción consciente. El sistema pulsional es un instrumento que Freud inventa para comprender lo que pasa en el inconsciente y depende en parte del organismo a través de las «fuentes» orgánicas que ejercen una «presión» energética. Según Freud se trata de una energía de naturaleza particular —la «libido»—, a la cual distingue de una energía biológica o de una energía psíquica general. Aquí se producirá la ruptura con Jung. La «meta» de la pulsión —su satisfacción— será buscada por medio de un «objeto».

No me extenderé sobre las diferentes etapas de ese sistema, pero me interesa resaltar la doble operación que hace Freud cuando transporta ese modelo de pulsión al inconsciente, cuando considera que detrás del texto del sueño, del síntoma, del acto fallido, hay un conflicto pulsional. De un lado, se introduce una categoría de indiferenciación biológica, pulsional, como pura cantidad de afecto. Por otra parte, se transfiere la diferenciación de sentido del inconsciente al consciente y al preconsciente. Esta operación tendrá continuidad en toda la historia del psicoanálisis. Tal historia consiste, así, en dejar paulatinamente en la cuneta la dimensión biológica de fuente y de presión de la pulsión, perdiéndose la noción de meta en favor de la noción de objeto.

Una vez preparado el terreno, me siento listo para arriesgar mis propias conjeturas. La problemática reduccionista en todos esos procesos no debe ser considerada completamente aberrante o falsa. A fin de cuentas, cada uno de esos modos de semiotización tienen un respaldo en estratificaciones subjetivas: diferentes figuras de modelización, produciéndose tanto en el psicoanálisis como en la subjetividad de un modo general. La cuestión que planteo,

considerando el proceso que llevó de las modelizaciones de los pioneros del psicoanálisis —la locura y la genialidad de Freud, de Jung, y de otros— a las modelizaciones actuales del psicoanálisis con sus realidades alienantes, es que para comprender ese proceso, ¿no tendríamos que hacer una lectura de lo que fueron las mutaciones de la subjetividad en ese mismo período (ya que en él ocurrieron también empresas considerables de modelización de la subjetividad en el campo social)? En otras palabras, yo querría sugerir una perspectiva según la cual en lugar de contentarnos con analizar las diferentes doctrinas, ¿no habría que considerar que estamos ante diferentes modos de cartografía del inconsciente? *Y en lugar de oponer esos diferentes modos de cartografía en función de cierto coeficiente de cientificidad, ¿por qué no distinguirlos en función de su aprehensión de una realidad determinada de semiotización — aquella con la que se confrontan los modos de cartografía?* Por ejemplo, si tomamos la manera en la que Aristóteles leyó el campo político, o Montesquieu las realidades políticas y sociales, o la forma en la que Marx leyó esas mismas realidades, no puede decirse que unas contengan más verdad o más realidad que otras. El modo en el que Homero leía la realidad que lo rodeaba —o Dante, o Goethe, o Proust— no podría ser confrontado como índice diferente de un coeficiente de verdad. Todas esas lecturas son absolutamente verdaderas, pues corresponden a una semiotización de realidades igualmente heterogéneas. A partir del momento en que se consideran las modelizaciones psicoanalíticas como compuestas de esa naturaleza —y no como elementos del orden de una pretendida realidad científica que estaría presente en todas las épocas y en todos los espacios—, la cuestión que se plantea es la de intentar captar su articulación y el tipo de mutación que implica su referencia, considerando, incluso, que los problemas de modelización permanecen completamente abiertos.

Es preciso intentar volver a una perspectiva originaria, no del freudismo sino de la locura de Freud, de su genialidad, que tiene que ver más con el presidente Schreber que con el virtuosismo del psicoanálisis contemporáneo. Es preciso proponer un modelo de inconsciente que nos permita comprender mejor la articulación entre esos diferentes modos de semiotización. Un inconsciente que no sea reduccionista, como el de las concepciones *familiaristas* de los primeros modelos de inconsciente freudianos o como los inconscientes estructuralistas, que reducen todo a la semiotización del significante o incluso a las diferentes fórmulas del sistemismo en boga en las terapias de familia.

En otra ocasión me atreví a proponer una modelización —que no voy a exponer en detalle aquí—, una cartografía general de las formaciones del inconsciente, un modelo de inconsciente, en el que esos diferentes modos de semiotización pudiesen articularse entre sí. Por ejemplo, eventualmente se

podría proponer un tópico que en lugar de funcionar según un sistema que se reduce siempre a una economía binaria de la producción subjetiva, tuviera nueve tipos de entrada, relacionando:

1. Una concepción del primer modelo pulsional freudiano: las nociones de una energética pulsional antes de haber sido vaciadas de las problemáticas del cuerpo y de las energías no verbales.
2. Una modelización de tipo icónico. Pienso que existe una especificidad de los componentes icónicos, a pesar de aquello que Barthes o los semióticos dicen y que los lleva siempre a una concepción que me espanta: que la economía de las semióticas icónicas estaría bajo la dependencia de las semióticas del lenguaje, puesto que el lenguaje puede interpretarlas. Ese razonamiento me parece un sofisma total. Es obvio que en la etología animal por ejemplo, no hay economía del lenguaje, no hay discursividad lingüística y, no obstante, se constata la presencia de semióticas icónicas perfectamente elaboradas, con un funcionamiento propio, sin implicar en ningún sentido la discursividad del significante. Es este mismo raciocinio el que informa la operación de evacuación del imaginario en Lacan, imaginario que es preservado en Freud con su distinción entre la representación de palabra y la representación de objeto.
3. Un componente del orden de aquello que Pierre Janet había llamado «automatismos de repetición».
4. Una percepción del inconsciente como la de Sartre en sus tentativas de elaboración de un psicoanálisis existencial. Es el inconsciente de *La náusea.* Sartre habla todo el tiempo de él, afirmando intrínsecamente que nada se puede decir con precisión. Se puede considerar que, en esa dimensión, existiría una pura memoria de ser no discursiva: la discursividad ahí se vuelve sobre sí misma. De la misma naturaleza que esa percepción serían las metáforas de Freud retomadas por Lacan, sobre el «fort-da», el principio de pura repetición, al igual que el «mundo de lo innominable» de Blanchot y de los *arrière-pays* de Bonnefois.
5. Una concepción del inconsciente mucho más estructuralista, que acentúa el significante.
6. Producciones del inconsciente que dependen de formaciones más colectivas, como es el caso del concepto de «imago» en Jung o los componentes del inconsciente de la naturaleza de una inscripción sistémica heredados de Bertalanfy[2] y que se están dilucidando actualmente en el campo de las terapias de familia.

---

2 Bertalanfy es el fundador de la teoría de sistemas.

7. Una modelización del inconsciente de la naturaleza de aquello que yo llamaría semióticas anagógicas, según la concepción de Sylberer.[3] En muchos aspectos esa concepción corresponde al inconsciente de Jung. Se trata de un modelo que debería restituir su especificidad a las producciones semióticas de las sociedades arcaicas y a las concepciones mitológicas de las producciones subjetivas. Allí hay toda una economía de las almas, de los espíritus, una aprehensión por afecto que no pasa por el discurso a nivel significante y genera un conocimiento del universo anterior a cualquier proceso discursivo.

   Tomemos el ejemplo de la música. En cierta época de la historia de la música coinciden las semánticas de la música oral, las semánticas de la escritura de todo tipo y la conjunción de los dos universos: un complejo maquínico que asocia una máquina de escribir a máquinas de música oral, instrumental y melódica. Incluso antes de que cualquier producción musical sea creada, se delinea una potencialidad de universos polifónicos, armónicos, etc. Aun antes de que dos notas hayan sido articuladas, tal universo es aprehendido justamente en ese carácter de afecto, ese carácter de perturbación que puede conducir a la locura, la inspiración o simplemente al descubrimiento. En otras palabras, surge un universo previo a la discursividad.
8. Un componente que Deleuze y yo llamamos «inconsciente capitalístico» y que podríamos atribuir, por ejemplo, a la Metro Goldwyn Mayer o a la Sony. Corresponde a la subjetividad producida por los medios de comunicación de masas y por los equipamientos colectivos de un modo general, o sea, a la producción de subjetividad capitalística.
9. Por último, provisoriamente, aquello que Deleuze y yo llamamos «inconsciente maquínico», que plantea la problemática de la articulación de esos otros componentes ya no como un proceso de clausura, de control de las formaciones del inconsciente. Por el contrario, sería un medio de lectura del inconsciente —cuando su producción es posible. Es decir, el *inconsciente maquínico correspondería con el agenciamiento de las producciones de deseo y al mismo tiempo con una manera de cartografiarlas*. El inconsciente maquínico tiende a producir singularidades subjetivas. Eso significa que *las formaciones del inconsciente no provienen de un déjà-là, sino que son*

[3] Sylberer teorizó sobre los procesos funcionales en el sueño y desarrolló una interpretación de carácter anagógico. A ello se refiere Freud innumerables veces, en la *Interpretación de los sueños* (1900). En: *Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud,* Río de Janeiro, Imago, 1972, vol. V, parte II.

> *construidas, producidas, inventadas en procesos de singularización*. Esos procesos, por el hecho de encontrarse en ruptura con las significaciones dominantes, acarrean problemáticas micropolíticas: una forma de intentar cambiar el mundo y las coordenadas dominantes.

El hecho de haber dado nombre propio a esos nueve componentes da un toque de humor, pero tal vez no sea tan absurdo. Cada una de esas personas, de esas grandes fantasías, encarnan personajes *ligados* a la especificidad de algo. El error fue haber construido un sistema reduccionista, probablemente para impedir la coexistencia de esas diferentes dimensiones y seguramente de muchas otras que no forman parte del esquema. En cualquier caso, ese esquema no es más que un procedimiento de trabajo y de reflexión. Sirve como sistema de apoyo, como sistema de cuestionamiento para saber con qué estamos lidiando. Tomemos el ejemplo de un síndrome obsesivo. Muy probablemente, se trata de algo que participa de dos, tres, cuatro o nueve de esas dimensiones, y no sólo del conflicto, que actúa en los registros personológicos. Un síndrome obsesivo es algo que evidentemente actua al nivel de una repetición persistente, esto es, de una voluntad de apropiación, una suerte de eterno retorno para aprehender lo inaprensible: yo lavo mis manos para intentar captar el sentido de limpieza y permanezco en un *casi* absoluto. Es algo que pone en juego también una compulsión de repetición, totalmente heterogénea en relación con el comportamiento de lavarse las manos. Es algo que pone en juego representaciones icónicas: si lavo mis manos contra los microbios es porque tengo una representación de los mismos, considero que se trata efectivamente de microbios y no de cualquier otra cosa. Es también algo que puede poner en juego estrategias micropolíticas en el orden de las triangulaciones familiares, imaginarias, etc. Pero a su vez puede ser algo que ponga en juego factores de un inconsciente objetivo al nivel de las máquinas abstractas; por ejemplo, hay una amenaza del mundo sobre mí que hace que me someta a ese tipo de síntoma. Muchos otros componentes pueden estar presentes en la constitución de un síndrome obsesivo. Lo que importa es saber en qué momento hay coeficientes de eficiencia semiótica. En que momento podemos considerar lo que ocurre como algo vinculado a una praxis de agenciamiento particular.

He considerado nueve componentes de un agenciamiento, pero otros pueden reordenarlos y partir de dieciocho o de treinta y seis —o quién sabe de cuantas dimensiones—, simplemente porque cuanto más complejos se vuelven los modelos menos se corre el riesgo de usar sistemas de referencia que sometan la sensibilidad a lo que ocurre. Obsérvese, por ejemplo, los modelos freudianos: a medida que fueron simplificándose —hasta arribar a la oposición Eros-Thanatos— fueron correspondiendo con cierto tipo de práctica reduccionista. Lo mismo ocurre cuando pensamos en términos de una sola dimensión —por ejemplo, la del significante/significado. Puede suceder,

incluso, que cierto componente esté en posición de primacía dentro un agenciamiento, pero el esquema nos obliga a estar alerta frente al surgimiento de una interrogación: ¿qué ocurre con los otros componentes?

No es otra mi ambición con la propuesta de esta cartografía general de las formaciones del inconsciente.

3. El complejo de infraestructura

[Extractos de la conferencia «Las energéticas semióticas», de Guattari, en el Coloquio en Cerisy, Francia, junio de 1983].[4]

Examinaré brevemente ciertos efectos que invalidan la importación de nociones termodinámicas a las ciencias humanas y sociales.

Marx quiso pensar las relaciones sociales como flujos de trabajo y Freud la vida psíquica como flujos de libido sexual. Dejaré aquí de lado la caracterización que Freud hace de ciertas pulsiones como algo no-sexual —las de autoconservación o, en su último enfoque teórico, la pulsión de muerte—, pues éstas son siempre, esencialmente, instituidas en una bipolaridad relativa a las pulsiones sexuales por una suerte de energética dualista. Ciertamente, ninguno de los dos tenía intención de establecer una causalidad mecanicista entre una base energética y superestructuras sociales o mentales. Sin embargo, ¡sabemos el refuerzo que han producido sus teorías en las concepciones y en las prácticas más reduccionistas! Es obvio que cualquier comparación entre sus métodos sería arbitraria y más aun cualquier conjetura acerca de una posible influencia del primero sobre el segundo. Aun así, quizá deberíamos interrogarnos acerca de cierto paralelismo que pongo en relación, bajo mi propia responsabilidad, como un mismo «complejo de infraestructura». Los maleficios de este complejo se han ejercido en el seno de las ciencias humanas y sociales a medida que éstas se han ido afirmando en las sociedades industriales. «Sea cual sea el campo considerado, provéannos de una base energéticamente cualificable y nosotros construiremos con ella una ciencia verdadera». A partir de ese tipo de paradigma, se ha instaurado un «superyó entrópico», que tiene como principal efecto colocar a quienes estaban preocupados por ello en la incapacidad de percibir un movimiento, una transformación, una alteración —cualquier cosa que pudiese ser experimentada— sin que hubiera que remitirla a una misma economía energética fundada sobre los dos sacrosantos principios de la termodinámica.

4 El tema del Coloquio de Cerisy en esa ocasión fue «Tiempo y devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine» (cf. notas 73, 74, 85, 86, 94, 107, 108, 109).

Podemos representar esa instancia parasitaria como un cangrejo epistemológico despellejando los datos con los cuales se nutre, siguiendo siempre el mismo ceremonial:

1. Con una de sus pinzas hace a un lado, como única realidad científicamente consumible, aquello que circunscribe como parte del orden del capital energético en cuestión. Tritura entonces esos datos energéticos para librarlos de todo trazo específico y conferirles así un carácter uniformemente convertible.
2. Con la otra pinza reduce a estado de equivalente abstracto los datos que se resistieron a su tentativa de energetización —de lo que resulta, por ejemplo, el capital, la libido, la música, la cientificidad. Es entonces cuando, a partir de todos esos equivalentes regionales, confecciona un super equivalente (el «estofado capitalístico») compuesto por el conjunto de las singularidades y estructuras intrínsecas, el conjunto de las representaciones y afectos relacionados con éstas y, en casos extremos, el conjunto de los propios procesos energéticos que se encuentran totalmente disueltos y asimilados.

En su fase terminal —me estoy refiriendo a los estructuralismos y a los sistemismos— la enfermedad del entropismo parece evolucionar hacia el repliegue espontáneo del complejo de infraestructura. En efecto, los dualismos tradicionales del tipo materia-forma parecen entonces superados por una ocurrencia que consiste, supuestamente, en transferir el formalismo del orden de las superestructuras a los niveles infraestructurales. Ejemplos de esas transferencias: el capital, en el seno del proceso de trabajo; la sustancia semiótica de la pulsión —el *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano, reducido por Lacan a estado de significante— en el seno de la libido; los *binary digits* en el seno de los flujos informáticos. Nótese que los marxistas nunca intentaron hacer efectivamente la cuantificación del capital en la esfera económica y que los freudianos colocaron rápidamente la libido en el armario de reliquias religiosas o, de diferentes maneras, la «volvieron milagrosa». Lamentablemente, no hay superación alguna: el punto focal del reduccionismo apenas se encuentra dislocado en una materia ahora más radicalmente expurgada de sus últimos trazos específicos en provecho de una *hyle*[5] energética asimilada a un flujo de alternativas binarias.

Al postular una separación radical entre producción de subjetividad y eficiencia semiótica, los monoteísmos de la energía —reconvertidos en el culto de la información o del significante— nos han conducido a un riesgo

5 Término griego que significa «materia».

mayor: dejar de considerar las dimensiones de singularidad, de «irreversibilidad»[6] y de «bifurcación»[7] de los agenciamientos cognitivos y, de un modo más general, las relaciones de interdependencia entre la información sistémica y las estructuras de expresión. Esto es, probablemente, lo que les confiere el lugar destacado que ocupan en la megamáquina de producción de cultura, de ciencia y de subjetividad que constituye hoy el CMI, pues la intención de esta última es la de dejar subsistir sólo los modos de expresión y de valoración que puede normalizar y poner a su servicio.



Lo que me desagrada del uso que las ciencias sociales hacen de la noción de energía no es, por supuesto, que se la piense como intensidad, sino la recuperación que se hace de esa noción, sobre todo la aplicación metafórica del segundo principio de termodinámica y de todo lo que gira en torno a la idea de entropía. Esa idea está presente en el psicoanálisis y en otros campos, en particular en la teoría de la información; la imagen de una suerte de infraestructura indiferenciada, una base energética que viene a desordenar el sistema. Desde esa perspectiva, todas las operaciones que hablan de la vida social y la comunicación de los afectos consisten en ordenar ese desorden. Energía, pulsión, instinto y deseos forman parte de un mundo sospechoso, peligroso y aterrador, que debería ser lidiado de la misma forma que un domador que entrase en una jaula de circo repleta de animales salvajes.

a) Deseo como caos

Da lo mismo que las pulsiones sean directamente remitidas a instintos de tipo etológico; que sean definidas como pulsiones más elaboradas desde el punto de vista semiótico de la perspectiva freudiana; o determinadas en sistemas estructuralistas que sitúan lo imaginario en relación a lo simbólico; o

---

6 La «irreversibilidad del tiempo» y el «orden por fluctuación» están entre los principales conceptos de Prigogine y Stengers, I. La idea de irreversibilidad es de interés para Guattari, en la medida en que le permite definir una termodinámica «lejos del equilibrio» y, a partir de ello, contraponerse a la física de la teoría clínica clásica, la cual se basa en la idea de una reversibilidad siempre posible de los procesos (cf. notas 73, 74, 83, 86, 94, 107, 108, 109).

7 «Bifurcación» es también un término que Guattari toma prestado de Prigogine y Stengers: una bifurcación se instaura a partir de un punto de singularidad que hace derivar a un proceso fuera de los carriles de su equilibrio (cf. notas 73, 74, 83, 85, 94, 107, 108, 109).

incluso que sean situadas en relación a sistemas de coacción en el sistemismo. En cualquier caso volvemos siempre a la misma idea: oponer, necesariamente, a ese mundo *bruto* del deseo un universo de orden social, un universo de razón, de juicio, de yo. Es precisamente este tipo de oposición lo que debemos rechazar, desde que decidimos tomar en consideración los verdaderos componentes creadores de subjetividad. Si hay algo fundamentalmente nuevo y válido en la fenomenología freudiana, en su nacimiento, es exactamente haber descubierto que en el nivel de los supuestos procesos primarios siempre se está lidiando con procesos altamente diferenciados — cualesquiera que sean las teorizaciones posteriores en las que Freud usó las categorías energéticas de equivalencia, como la de libido. En el mundo de los sueños o en el de la locura, en las semióticas de la infancia o de las sociedades llamadas primitivas, no hay absolutamente nada de indiferenciado. Al contrario, esos mundos contienen funcionamientos de agenciamientos, de sintaxis, de modos de semiotización altamente elaborados, que no implican necesariamente la existencia de metalenguajes y de sobrecodificaciones para interpretarlos, dirigirlos, normalizarlos, ordenarlos.

Esto tiene incidencias micropolíticas y políticas inmediatas. En los movimientos de emancipación social, fuera de los cuadros tradicionales de organización, encontramos, casi sistemáticamente, la importación de esos modelos maniqueístas (por ejemplo, la oposición centralismo democrático *versus* espontaneísmo). Pienso que hay una homeostasis entre ese debate que se da a nivel político-social y las referencias teóricas que se encuentran en la psicología, en la psicología social, en el psicoanálisis. Hay una recaída permanente en la idea de que necesariamente debe haber una modelización simbólica, una primacía de lenguajes bien ordenada, unos modos de estructura bien diferenciados, que tendrían que asumir y sobrecodificar la economía supuestamente indiferenciada del deseo y de la espontaneidad.



El deseo aparece como algo *flou*, medio nebuloso, desorganizado, una suerte de fuerza bruta que precisaría pasar por las mallas de lo simbólico y de la castración según el psicoanálisis, o por las mallas de algún tipo de organización de centralismo democrático según otras perspectivas —se habla, por ejemplo, de «canalizar» las energías de los diferentes movimientos sociales. Se podría enumerar una infinidad de tipos de modelización que se proponen, cada uno en su campo, disciplinar el deseo.



Esa imagen del caos me deja siempre constreñido, pues presentada así remite a la manera dominante de concebir la modelización. Incluso los sociólogos americanos que han analizado la relación entre los medios de comunicación de masas y los individuos, han percibido que no se trata en absoluto de una comunicación directa, sino que más bien entra en juego todo una red, que ellos han denominado grupos primarios, con filtros de liderazgos, perfectas *grass-root*, que pueden funcionar acelerando el sistema de modelización dominante como inhibiéndolo. Así pues, la idea según la cual habría órganos centrales proyectándose sobre un caos, idea paralela a los diferentes modos de teorización de la pulsión, no me resulta una buena «red» interpretativa. El hecho de que los agenciamientos de enunciación no tengan acceso a los micrófonos, a la televisión o a los periódicos, no los transforma automáticamente en caos.

En otras palabras, la problemática de los agenciamientos singulares de enunciación no sale *ex-nihilo* de una realidad caótica: hay millares de esbozos, de elementos catalizadores altamente diferenciados, susceptibles de articularse entre sí para implicarse en un proceso creador, o entrar en fenómenos de implosión, de autodestrucción, de microfascismo —lo que, en cualquier caso, no los transforma en caos.



Si intento plantear el problema del deseo como una formación colectiva es para poner en evidencia que el deseo no es forzosamente un asunto secreto o vergonzoso, como pretenden la psicología y la moral dominantes. El deseo atraviesa el campo social, tanto en prácticas inmediatas como en proyectos más ambiciosos. Para no confundir definiciones complicadas, *propondría denominar deseo a todas las formas de voluntad de vivir, de crear, de amar; a la voluntad de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores.* Para la modelización dominante —aquello que llamo «subjetividad capitalística»— esa concepción del deseo es totalmente utópica y anárquica. Este modo de pensamiento dominante reconoce que es correcto asumir que «la vida es muy difícil, que hay una serie de contradicciones y de dificultades», pero su axioma básico es que el deseo sólo puede estar radicalmente separado de la realidad y que es inevitable elegir entre un principio de placer / principio de deseo y un principio de realidad / principio de eficiencia en lo real. La cuestión consiste en saber si no hay otra manera de ver y practicar las cosas, si no hay medios de fabricar otras realidades, otros referenciales, que no tengan esa posición castradora en relación con el deseo, que no atribuyan ese aura de vergüenza, ese clima de culpabilización que hace que el deseo sólo pueda insinuarse, infiltrarse secretamente, ser vivido en la clandestinidad, en la impotencia y en la represión.

Hay una problemática teórica que me parece importante para la reflexión de aquellos que trabajan en la psicología, en el psicoanálisis, en el trabajo social en general. ¿Cómo consideramos el deseo? Todos los modos de elaboración del deseo y, antes que nada, todos las formas concretas pragmáticas de deseo, identifican esa dimensión subjetiva como algo que pertenece al instinto animal, como una pulsión que funciona según principios semióticos totalmente heterogéneos a los que habitan una práctica social. Tanto en las teorías clásicas del psicoanálisis como en las estructuralistas no hay diferencias en ese punto. Para cualquiera de estas teorías «el deseo es correcto, bueno, muy útil», pero es preciso que entre en cuadros —cuadros del yo, cuadros de la familia, cuadros sociales, cuadros simbólicos (poco importa cómo se los llame). Y para que así sea son necesarios ciertos procedimientos de iniciación, de castración, de ordenamiento pulsional.

Desde mi punto de vista, se trata de una teoría profundamente cuestionable. El deseo, en cualquier dimensión que se le considere, nunca es una energía indiferenciada, nunca es una función de desorden. No hay universales, no hay una esencia bestial del deseo. *El deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo es siempre el modo de construcción de algo.* Por eso considero muy importante desmontar ese tipo de teorización. Estoy convencido de que no existe un proceso de formación genética en los niños que desemboque en una maduración de la economía deseante. Un niño, por pequeño que sea, vive su relación con el mundo y con los otros de un modo extremadamente productivo y creativo. El proceso de indiferenciación es el resultado de la modelización de sus semióticas a través de la escuela.



La concepción dominante de orden social define al deseo (las formaciones colectivas de deseo) de una manera nefasta: un flujo que tiene que ser disciplinado, de modo que pueda instituirse una ley para establecer su control. Hasta las sofisticadas teorías estructuralistas desarrollan la premisa de que se debe aceptar la castración simbólica, para que sea posible no sólo la sociedad sino también el lenguaje y el sujeto. Pienso que esa concepción del deseo corresponde muy bien con una determinada realidad; es el deseo tal y como es construido, producido por el CMI. *El CMI en su desterritorialización produce esa figura bestial del deseo.* Pero esa imagen no es apropiada, pues la economía animal del deseo no corresponde tampoco con ese modelo. Basta leer algo del testimonio de los etólogos para ver que el instinto, la pulsión, el deseo —poco importa el nombre que se use— en el reino animal, no

tiene absolutamente nada que ver con una pulsión bruta. Corresponde, por el contrario, con modos de semiotización altamente elaborados, con micropolíticas del espacio y de las interrelaciones entre los animales, que implican toda una estrategia y, según los etólogos, hasta una cierta economía estética.

Así, esta oposición —por un lado deseo-pulsión, deseo-desorden, deseo-muerte, deseo-agresión, y por otro interacción simbólica, poder centralizado en funciones de Estado— me parece una imagen totalmente reaccionaria. Es perfectamente concebible que se organice otro tipo de sociedad, capaz de preservar procesos de singularización en el orden del deseo sin que eso implique una confusión total en la escala de la producción, sin que suponga una violencia generalizada y una incapacidad por parte de la humanidad para administrar la vida. La producción de subjetividad capitalística —que desemboca en devastaciones increíbles a nivel ecológico, social, en el conjunto del planeta— es la que constituye un factor de desorden considerable, que puede llevarnos a catástrofes absolutamente definitivas.

b) Infraestructura versus superestructura: crítica a la idea de conflicto

[Debate en el Curso de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo, 31/08/1982)].

MIRIAM CHNAIDERMAN. Considerando al psicoanálisis como un proceso de producción de subjetividad, me pregunto si el hecho de reasumir la noción de conflicto como nuclear no lo vuelve también productor de singularidad y multiplicidad.

GUATTARI. Pienso que no. Creo que los modos de referencia de Freud que hablan sobre el conflicto psíquico introducen nociones energéticas que no son compatibles con la realidad de los procesos semióticos en cuestión. Por lo tanto, la necesidad que se plantea es la de articular modelos de comprensión de esa producción de subjetividad, que principalmente escapen de todas las metáforas termodinámicas. Estas últimas no hacen más que introducir categorías de determinación, niveles de infraestructura pulsional y de superestructura representativa, que impiden comprender qué son los procesos de singularización.



¿Cómo abordar los hechos de singularidad que encontramos en la neurosis, en el sueño, en las formaciones colectivas del inconsciente? ¿Cómo proponer un modo de cartografía que no esté comprometido con esas referencias

teóricas y esas prácticas reduccionistas? La cuestión se plantea en el mismo nivel en el que Freud funda su concepto de Inconsciente. El inconsciente deriva de un conflicto que implica una oposición dinámica: una cosa es repelida por otra y al mismo tiempo atraída, en dirección al sistema de identificación primario, por ejemplo. Ese vector dinámico que se asocia con cada tipo de metáfora energética —los investimientos, la libido, la presión, etc.— participa de la misma entidad subjetiva: es el individuo quien tiene una instancia represiva —tanto desde la perspectiva del primer tópico, como desde la del segundo o desde la perspectiva estructuralista—; es el individuo quien tiene un inconsciente marcado por su historia, sus fijaciones, etc. En el abordaje que estoy sugiriendo, no existe, justamente, esa unidad subjetiva. La noción de agenciamiento que propongo en sustitución de las instancias psíquicas freudianas no corresponde ni a una entidad individual, ni a una entidad social predeterminada.



[Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo (SP, 26/08/1982)].

Desde mi punto de vista, los fenómenos que el psicoanálisis trata en términos de conflicto no se dejan aprehender. Tomemos el ejemplo de la noción de represión: un procedimiento de semiotización —de agenciamiento onírico, fantasmático, sintomático, de acto fallido o cosas similares— en conflicto crearía una dinámica de represión. Ese conflicto puede ser de orden tópico (en el primer tópico, entre Inconsciente, Preconsciente y Consciente) o de orden pulsional (entre pulsión oral, pulsión anal, pulsión sexualizada, pulsión simbólica, etc.), o incluso puede tener la naturaleza de los conflictos personológicos de la triangulación edípica (identificación, etc.). O puede no tener nada que ver con eso.

Un ejemplo esclarecedor es el sueño. La experiencia del sueño pasa por «grados» sucesivos de lectura, cada vez más reduccionistas. La cuestión se plantea en términos de agenciamiento de enunciación y no de interpretación. Hay al menos dos, tres o cuatro fases en esa experiencia, dos, tres o cuatro agenciamientos. En la primera fase, que yo llamaría «fase de semiotización onírica propiamente dicha», tenemos cierto agenciamiento de enunciación que se caracteriza por no pertenecer a las coordenadas espacio-temporales que manejamos en sociedad. Vamos a denominarlo A. Llamo la atención porque esa semiotización no es forzosamente individuada: frecuentemente, percibimos en la experiencia del sueño, que podemos ser muchos personajes al mismo tiempo, pasando de uno a otro en una suerte de encadenamiento. Despertamos y pasamos al segundo agenciamiento, que llamaré B, en el cual se retoma el material semiótico del nivel A.

Notamos que el pasaje de un agenciamiento a otro se organiza según un fenómeno de compresión general de las coordenadas semióticas. Aquel mundo infinitamente rico y diferenciado en el cual estábamos zambullidos apenas un segundo antes, aquella especie de fenómeno de implosión, va perdiendo a cada segundo su riqueza pseudodiscursiva, se va vaciando gradualmente de sustancia. Es como el universo en expansión, universo en el que son preservados algunos fragmentos y son olvidados algunos otros que quizá luego son recordados y anotados. Se constituye así un tercer agenciamiento, el de rememoración. Nos sorprendemos al constatar que los pocos elementos de complejidad del sueño que pudimos preservar se revelan en sí mismos extremadamente ricos. Es en este preciso aspecto donde se sitúa el descubrimiento freudiano de la interpretación de los sueños: un pequeño fenómeno semiótico de *nonsense* puede tener el papel de núcleo semántico capaz de funcionar como polo de atracción, a través de la asociación de las más diversas líneas. En el nivel B teníamos un fenómeno de expansión y expulsión de significaciones, considerando que en este tercer nivel tenemos un tipo de fenómeno de atracción, contracción y concatenación de significaciones. La enunciación oral para un interlocutor en una situación determinada —por ejemplo contar su sueño a su esposa en el desayuno— constituye un cuarto agenciamiento. Aquí ya dejamos de lado toda una serie de afectos, de sentimientos y de impresiones.

Otra enunciación incluso, diferente de esa, sería la que es dirigida a un psicoanalista. Es como si no fuese el mismo sueño: otro agenciamiento, otra materia de expresión. Podríamos inventar aun otros agenciamientos de enunciación, otras constelaciones de universo, siempre a partir del simple elemento de singularidad que es la producción semiótica de un sueño. Podemos, por ejemplo, utilizarlo en la escritura de una novela, o incluso en otro sueño, en el cual eventualmente habría un sentimiento de «déjà rêvé» —de haber tenido el mismo sueño antes. Sin embargo, aquí no se trata de interpretar: esos diferentes modos de semiotización no se plantean en una relación de conflicto o represión entre un supuesto sentido latente y otro manifiesto. *No hay un sentido latente, deformado, una significación verdadera a la espera de una interpretación que vendría a desnudarla. Ningún sistema de significación tiene primacía sobre los otros.* El agenciamiento A es tan verdadero como el B, el C o el D. Simplemente no son de la misma naturaleza, no provienen de un mismo sistema de semiotización. En el pasaje de uno a otro se produce una ruptura del agenciamiento. La cuestión es saber que existen diferencias entre los distintos sistemas de semiotización, y no reducir uno al otro, considerando por ejemplo el agenciamiento E, la enunciación al psicoanalista, como aquel que ilumina la verdad de todos los otros. Yo diría que *la verdad, aquí, apenas se torna*

funcional. ¿Para qué sirve ese soñar del nivel A? ¿Para qué sirve contar mi sueño en el desayuno? ¿Qué genera, en términos de productividad o improductividad, el hecho de contar un sueño a un psicoanalista?

Sin querer extenderme en este ejemplo, me gustaría enfatizar que la perspectiva que sitúa la problemática del inconsciente en las enunciaciones y no en los enunciados —o, más precisamente, en los agenciamientos de enunciación—nos permite como mínimo economizar dualismos, tanto los del tipo «contenido manifiesto y latente» como aquellos que hablan de una «toma de poder sobre las significaciones» —sea por parte del yo o de un psicoanalista que interpreta.

Si ya en el ejemplo del sueño este problema se vuelve complejo, todo se complica aun más en el caso de otros objetos psíquicos como los contextos de realidad social o de productividad artística. Allí la diferenciación entre los agenciamientos es aun más patente. En el ejemplo del sueño sólo tenemos tres personajes: el «yo» del despertar, la interlocutora del desayuno y eventualmente el psicoanalista. En otros sistemas de agenciamiento entran instituciones complejas, equipamientos de trabajo, equipamientos de modelización de los sentidos, sistemas de máquinas. Las significaciones —el habla, la escritura— están cada vez menos restringidas al espacio de relación entre los individuos y cada vez más mediadas por sistemas maquínicos, no sólo explícitos (una grabadora, por ejemplo) sino también invisibles (esquemas de comportamiento, referenciales, máquinas de identificación —en definitiva, toda una serie de elementos de significación social que dirigen, literalmente, las ideas y las actitudes). En otras palabras, en un agenciamiento de enunciación entran todos los modos de producción de subjetividad, sea cual sea el nivel en el que nos encontramos: pequeños grupos, instituciones o grandes conjuntos lingüísticos nacionales. El inconsciente, aquí, es considerado como una producción singular de enunciados, de afectos, de sensibilidad, siempre resultante del entrecruzamiento de diferentes agenciamientos. Un ejemplo de esto es el núcleo de singularidad intensiva que emergía en el sueño reciente y que se producía en diversos registros de expresión: los agenciamientos A, B, C y D.

Renato Mezan. Usted dijo que no se trata de conflicto sino de una ruptura de agenciamiento. ¿Y si nosotros fantaseásemos y planteásemos, muy freudianamente, que hay un conflicto en cada nivel de ruptura de agenciamiento? Por ejemplo, usted se despierta y escribe su sueño; un poco más tarde esto reaparece en otro registro, por ejemplo el del habla. Usted cuenta el sueño a su mujer —lo que por supuesto no acontece sin despertar efectos y afectos— y tiene la impresión de haber perdido una parte importante del sueño. Poco después lo cuenta a su psicoanalista. No encuentro sentido a tratar esas situaciones en términos de transformaciones como lo hace usted.

Guattari. No tengo nada en contra de que se funcione de ese modo. Sólo haría una salvedad: pensar en términos de conflicto implica una problemática de transferencia energética, de dinámica. Mi idea es la siguiente, cuando sustituyo, aparentemente, un síntoma por otro —tengo dolor de barriga y más tarde desaparece, viajo y me enamoro—, no existe ningún *continuum* del orden de dislocamientos de afecto como cantidad de energía, de tipo freudiano. *Los que se suceden son bloques de posibles que se sustituyen en tanto que tales: cada nueva constelación del universo crea un nuevo bloque de posibles, sin ningún carácter de continuidad.* Por eso rechazo la problemática del conflicto: no hay conflicto y no hay *continuum*. Simplemente hay mutación de un tipo de posibles, que no se hace paso a paso, progresivamente —por inducción, transferencia, dislocamiento, determinación múltiple, esto es, por una economía de procesos primarios. En realidad, otra constelación de posibles es creada de un solo golpe: así me parece que, desde el punto de vista fenomenológico, se aprehenden mejor esos fenómenos de ruptura. Son creaciones de nuevos campos de posibles y no acontecen dialécticamente en relación con otros campos de posibles, más bien coexisten. Existe siempre la posibilidad de somatización, la posibilidad de recaer en los mismos agujeros negros: *nunca se está curado de cosa alguna*, no existen dislocamientos dialécticos. Somos siempre todo al mismo tiempo: despiertos, conscientes, enamorados, ambivalentes… Y no se trata de una ambivalencia conflictiva, sino del hecho de que todas esas constelaciones se perfilan simultáneamente en ese nivel. Éste es el único aspecto importante de lo que estoy diciendo: me parece que el tratamiento dinámico, económico, de las problemáticas subjetivas no nos permite comprender el carácter de ruptura y desdoblamiento global de todo un campo de posibilidades. En ese sentido, la noción de sublimación se vuelve absolutamente incomprensible —antes bien, nadie habla ya de ella. No obstante, conocemos bien la realidad fenomenológica a la que se refiere, fenómenos de ruptura abrupta que no son sólo del orden de la sublimación freudiana, sino también del orden de una mudanza en la constelación del universo (estado de vigilia, estado de sueño, estado de delirio, estado de droga) o simplemente del orden de una mudanza de subjetivación (hablar en grupo, hablar solo, escribir, conducir un automóvil). Es evidente que, a cada paso, no se trata del mismo tipo de afecto, del mismo tipo de articulación de sustancia de expresión, de la misma forma de expresión que ponemos en juego. No hay un principio de constancia: cada vez es otro el agenciamiento que se constituye.

Si insisto tanto en la distinción que hay entre estas concepciones acerca de cómo funciona la relación entre los agenciamientos, es porque éstos implican, además, una diferencia de posición frente a los flujos capitalísticos. Me explico: la idea de conflicto es indisociable de la consagración de los flujos capitalísticos como principio de traducibilidad general de todas las

lenguas posibles e imaginables, como equivalente general para los órdenes económico, libidinal, semiótico, etc. Ahora bien, es obvio que pensar que la relación entre los agenciamientos pueda ser de otra naturaleza no hace que desaparezca lo que está implícito en la idea de conflicto. Pero al mismo tiempo —y es eso lo que importa—, permanece el potencial de las semióticas existenciales. Continuamos en las mismas sociedades arcaicas, con los mismos tipos de problemáticas.

c) Interpretación: el analista y el pianista

GUATTARI. Hemos visto cómo la singularidad expresiva que emerge en el sueño se da en diversos registros de expresión. He propuesto que ninguno de ellos es intérprete de los otros. Precisamente como la nota *musical* en una expresión sinfónica, puede producirse, al mismo tiempo, en el registro del ritmo, de la construcción melódica, de la construcción contrapuntística y armónica, y en registros instrumentales de lo más diversos. En el caso de la música es evidente que no tiene sentido decir que ciertas concatenaciones singulares de notas que pertenecen específicamente a uno de esos niveles proporcionan la interpretación general de los otros niveles. Las notas musicales no pertenecen al piano aunque sean tocadas en él, sino a la melodía, a la intención del universo musical propuesto. Actualmente, los músicos consideran que la música no consiste sólo en repetir notas, que el referente no está sólo en el texto musical, sino en la producción de un movimiento de expresión que se llama interpretación. Si la interpretación de los psicoanalistas adoptase el sentido que esa palabra tiene para los músicos yo dejaría de aborrecerla —y dejaría de aborrecer también a los psicoanalistas.

Frente a un sueño, la cuestión planteada no tiene nada que ver con la interpretación dada. *La cuestión es cómo el sueño va a interpretarse en los agenciamientos desencadenados.* Éstos nos remiten necesariamente a dos personas: —una en el diván y otra en el sillón. Los agenciamientos desencadenados pueden pertenecer a una esfera familiar o doméstica, a una relación con el espacio, a una relación etológica, e incluso a una relación de poder transmitida por toda una serie de problemáticas micropolíticas. El enunciado que allí aparece puede encontrar su agenciamiento, por ejemplo, en la relación de poder entre la esposa y el lugar donde ella trabaja, o el sistema de valores en el cual se inserta.

No creo en *la interpretación* como manejo de una clave significante que resolvería un supuesto matema del inconsciente. *Más bien la percibo como un trabajo que consiste en situar los diversos sistemas de referencia de la persona frente a la cual nos encontramos —con su problema familiar, conyugal, profesional, estético o el que sea.* Hablo de «un trabajo», porque si bien esos sistemas están presentes, no lo están como una colección ordenada. Faltan articulaciones funcionales —aquello que llamo los «componentes de paso»— que hacen emerger, de repente, otras coordenadas de existencia, permitiendo encontrar una salida. *Los lapsus, los actos fallidos, los síntomas, son como pájaros que se acercan y golpean sus picos en el vidrio de la ventana. No se trata de «interpretarlos» sino de situar su trayectoria, para ver si están en condiciones de servir como indicadores de nuevos universos de referencia, que quizás adquieran una consistencia suficiente para provocar un giro en la situación.*

Voy a dar un ejemplo personal: considero la poesía como uno de los componentes más importantes de la existencia humana, no como valor sino como elemento funcional. *Deberíamos recetar poesías como se recetan vitaminas.* «Atención muchacho, a tu edad, si no tomas poesía, no vas a tener arreglo…». Y sin embargo, por más importante que sea la poesía para mí raramente leo o escribo un poema. No porque me falten ocasiones para hacerlo, sino porque se me escapan de los dedos. Entonces me digo a mí mismo: no era el momento. Con la música ocurre lo mismo: también es fundamental, pero a veces olvido durante semanas que existe.

Un poco así es como conduzco mis estrategias. ¿Qué hacer en tal contexto, con tal persona o con tal grupo, para que tenga una relación lo más creativa posible con la situación que está viviendo —como un músico con su música o un pintor con su pintura? *Curar sería construir una obra de arte, sólo que sería preciso reinventar, en cada ocasión, la forma de arte que se va a usar.*

Una pequeña receta, *en passant*. Un sujeto que «me reorganizó» cuando yo tenía 20 años y estaba bastante perdido fue Oury. Varias veces le había explicado detalladamente mis crisis de angustia, sin que eso pareciese conmoverlo. Hasta que un día me dio esta respuesta de tipo zen: «¿Eso te ocurre a la noche, antes de dormir? ¿De qué lado duermes? ¿Del derecho? ¡Bien, entonces tienes que girar hacia el otro lado!» El análisis a veces es esto: basta girar. Es preciso reencontrar la humildad de los primeros tiempos de la Iglesia y decirse: «Paciencia, no hace mal. *Inch Allah*!» Es casi elemental. Está claro que no se puede decir esto de cualquier manera. Es necesario además tener al alcance de la mano las pastillas semióticas adecuadas. Son precisamente esos pequeños índices los que provocan que las significaciones se rompan, proporcionándoles

un alcance asignificante y haciendo que todo funcione con humor y sorpresa. El muchacho drogado con un revólver en la mano, a quién preguntas: «¿No tendrás fuego?» Entonces el instante se funde con el mundo. En ese registro se podría encontrar la categoría poética de las *performances*, la música de John Cage, las rupturas zen, poco importa como lo llamemos. Esa adquisición nunca es definitiva. Es necesario aprender a hacer malabarismos, a hacer escalas; se adquiere un control relativo en ciertas situaciones, en otras no, y después con el tiempo eso cambia. Una de las mayores tonterías del mito psicoanalítico es pensar que porque se ha pasado diez años en el diván se es más fuerte que los otros. No tiene nada que ver. *Un análisis debería darte simplemente un «plus» de virtuosismo, como un pianista para ciertas dificultades. Esto es, más disponibilidad, más humor, más apertura para saltar de un marco de referencia a otro.*



[Debate en el Curso de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo, 31/08/1982)]

ANTONIO LANCETTI. Usted pone en evidencia que el psicoanálisis, al convertir en absoluto el orden simbólico, funciona como una práctica sobrecodificadora y reaccionaria. Estoy de acuerdo. Si entendí bien, usted dice también que no es cuestión de interpretar el deseo. Yo me hago dos preguntas. ¿No constituiría eso también un absolutismo? ¿No se podría intervenir en un sentido más analítico, no sería posible un trabajo de transformación en el campo del deseo?

GUATTARI. Estamos siempre girando en torno a esa misma dificultad. No se puede intentar una crítica general de los modelos sin correr el riesgo de caer en otro tipo de modelización, y con la misma función opresora. Tomemos un ejemplo concreto, que tal vez nos permita avanzar en la problemática que usted plantea: el concepto contemporáneo de interpretación en psicoanálisis. Imagino que en esta sala no hay lacanianos virulentos, pues ya se habrían levantado para recordarme que los conceptos lacanianos y la práctica psicoanalítica actual de la interpretación no son en absoluto modelizantes. En cierto modo tendrían razón. Lo esencial de la interpretación para los estructuralistas se reduce —pura y sencillamente— a comprimir todas las producciones de enunciado con una zona de silencio. Su concepción teórica y su práctica consisten en operar sistemáticamente un vaciamiento de cada fenómeno de sentido. Con la práctica vergonzosa de las sesiones cortas, con la práctica vergonzosa de mantener el silencio durante años, por no decir decenas de años, nos confrontamos con esa especie de paradoja de la comunicación semiótica: a la entrada hay una multiplicidad de enunciados y a la salida tales enunciados se encuentran completamente vaciados de sus implicaciones semánticas y pragmáticas.

Esa interpretación que reduce los enunciados al *nonsense* no significa una ausencia de modelización. Al contrario, es el cúmulo de la modelización y más precisamente de la modelización capitalística. Porque, ¿no es eso lo que el modo de producción capitalístico hace con todo aquello que es del orden de un sistema de sentido? Cada fenómeno de producción de sentido está relacionado con un equivalente general de *nonsense*, con un valor de cambio generalizado. Éste evacua de contenido a todos los valores de deseo, a los valores de uso, para después reapropiarse de las producciones subjetivas o para reterritorializarlas en relaciones de producción bien encasilladas. En este sentido, el psicoanálisis ha producido un modelo de poder sin precedentes. Un poder que no se expresa de afuera hacia dentro, a través de medios de coerción material, ni por la imposición o por la sugestión de un contenido de significaciones, sino por la simple creación de esa situación sadomasoquista que acabo de describir.

Por lo tanto, creo que es inconcebible, incomprensible, inadmisible y todo lo que ustedes quieran agregar, otorgar valor científico a una práctica de ese tipo. Por el contrario, es un acto micropolítico fundamental, una empresa de neutralización de las potencialidades subjetivas, que sólo da cuenta de quién se presta a ese tipo de práctica o de quién tiene medios para pagar ese tipo de práctica, o incluso de quién postula implícitamente el dominio de ese tipo de práctica; aunque, en cierto sentido, esto no es verdad. Ese tipo de producción de interpretación a través del *nonsense* no habla solamente sobre los medios especializados, al menos en los países europeos. Se trata de una empresa de modelización que tiende a ser muy valorizado por un sistema de promoción social que se despliega en diversos campos (psiquiatría, salud mental, universidad, etc.). El psicoanálisis es una modalidad de formación de elites, como era antiguamente aprender a tocar el piano para las jovencitas de buena familia. Hubo también un tiempo en que los dirigentes tenían que pasar por la ENA.[8] Ahora bien, estamos entrando en una era en la que quien se encuentra en posiciones directivas, en posición de convertirse en empresario o ejecutivo de un campo social cualquiera, tiene que ser capaz de lidiar con procesos de semiotización altamente diferenciados y múltiples, que implican problemáticas micropolíticas infernales. Y al mismo tiempo, tiene que ser capaz de responder en todo momento a esa suerte de distancia generalizada, aunque microscópica e inaprehensible. El psicoanálisis ejercita de algún modo la mirada de los burócratas, la mirada de los tecnócratas —la mirada, en definitiva, de todas las jerarquías que no pretenden tener su punto de apoyo pragmático limitado al registro de la eficacia y cuya propia subjetividad tiende a reducirse tangencialmente a cero.

8 ENA, sigla de la École Nationale d'Administration [tr. Escuela Nacional de Administración].

La neutralidad psicoanalítica corresponde con un ideal en el campo social de las clases dominantes. En cierto sentido y como paradoja frente a esa ideología del vacío a través del *nonsense* —que genera formulaciones teóricas altamente sofisticadas y prácticamente inaccesibles—, el psicoanálisis constituye un laboratorio de las más sofisticadas formas de subjetividad y de una cierta concepción del campo social.

Lo dicho hasta aquí tiene el sentido de afirmar una idea: que todo lo que es del orden de la interpretación, de la neutralidad y de la transferencia, tal y como son practicadas hoy por el psicoanálisis, constituye en realidad intervenciones micropolíticas mayores.



Usar el concepto de significante es necesario, pero siempre que sea perfectamente situado en relación con otros modos de semiotización, con los otros componentes semióticos. Sin embargo, todo lo que se construye en torno al Inconsciente freudiano —especialmente cuando es redefinido por el estructuralismo de Lacan— termina tomando en consideración los otros modos de eficacia semiótica, para situarlos a priori fuera del campo psicoanalítico. Considero que esta posición es completamente reduccionista. Pero, ¿quién dijo que desde la perspectiva freudiana, la noción de interpretación, en el dominio de la intervención verbal, está tan separada de los otros modos de intervención? Me parece totalmente ficticio pensar en una eficacia de la interpretación significante que no esté vinculada con los otros niveles de eficacia semiótica. Podemos constatar el funcionamiento de relaciones a nivel de semióticas icónicas, espaciales, económicas —en definitiva, de toda una serie de niveles cualitativos que no son directamente de la competencia de los sistemas discursivos del significante. Esto quiere decir que las cuestiones que se plantean a propósito de una interpretación, cualesquiera que sean, son siempre las siguientes: ¿es o no eficaz?, ¿qué fue eficaz y qué no? Es decir, ¿qué cosas colaboran para cambiar un modo de subjetivación y cuáles no?

Esto me remite directamente a una consideración sobre la práctica analítica. Pienso que es preciso distinguir claramente las diferencias teóricas entre los analistas del tipo de apreciación, de los agenciamientos que ponen en acción en su práctica. Se trata de una observación de orden más general, ya que se aplicaría por igual a terapeutas de familia y a quienes tienen otras referencias teóricas. A través de esas prácticas actúan algunos componentes que no competen a las semióticas significantes. Y es precisamente el hecho de que esos componentes no sean reconocidos en ese otro estatus de funcionamiento semiótico de «encodificación», lo que les otorga una importancia aun mayor. Basta evocar los rituales, las etiquetas de la sesión, las racionalizaciones en

torno a la problemática del dinero, el rechazo a considerar las interacciones sociales, familiares —en definitiva, todos los elementos que funcionan como componentes pragmáticos que definen el estatuto de los enunciados producidos en una sesión. En otras palabras, hay efectivamente algunos vectores —políticos, sociales, maquínicos, culturales (aunque sea preciso redefinir el término «cultura»)— intrínsecamente vinculados a los procesos analíticos.



[Conversación informal (Recife, 16/09/1982)].

PREGUNTA ¿Podríamos considerar lo analítico como expresión de un proceso de singularización?

GUATTARI. Sí, pero con una pequeña diferencia terminológica. No debemos confundir un proceso analítico con su expresión, si es que queremos evitar la repetición de —precisamente— aquello que separó al freudismo de su intuición inicial, la de un proceso primario como abismo sin fondo desde el punto de vista de la comprensión que de él mismo se puede tener. En Freud existe una indagación, casi esquizofrénica, de lo que significa el discurso de Dora; lo que podría decir o explicar acerca de éste —para sí mismo o para Fliess— entra en colapso. Sólo conseguía proponer: «Bien, por ahora dejemos todo eso tal y como está, para retomarlo más tarde si fuera el caso». Por lo tanto no creo que haya un problema de expresión. Los procesos de expresión, si es que se los puede llamar así, son ya la expresión del proceso, puesto que desde un punto de vista inmanente, los procesos son, en sí mismos, creatividad, mutación maquínica, siempre capaces de reincorporar el proceso de expresión o de hundirse en él, de hacer estratificarse en él, de hacerse capturar por sistemas de redundancia.

PREGUNTA. ¿Entonces lo analítico sería el mismo proceso de mutación, el ejercicio de ese proceso?

GUATTARI. Para mí lo analítico es el proceso, el proceso maquínico en cuanto tal. Por otro lado, claro, la articulación de un proceso con sistemas de expresión puede ser de gran importancia. De ahí que mis ideas se diferencien de todo tipo de espontaneísmo, de todas las reducciones reichianas en materia de expresión del deseo.

PREGUNTA. ¿Qué estás queriendo decir con eso? ¿Que la articulación de esos procesos de singularización con el sistema de expresión dominante puede implicar la mutación del sistema?

GUATTARI. Es una de las figuras posibles, en el sentido de que no hay un nivel absoluto de singularidad, un nivel absoluto de proceso, un nivel de

estratificación. Hoy lo que es un proceso puede transformarse —en un abrir y cerrar de ojos— en estrato reificado; lo que es una estructura reificada puede cambiar y engendrar un proceso de mutación histórica. Es preciso ejercer una lógica que salga de las categorías sociológicas, de las divisiones entre lo individual, lo microsocial y lo macrosocial.

PREGUNTA. ¿No chocaría la idea de «acto analítico» con tu definición de lo analítico a partir de su carácter procesual?

GUATTARI. Sí. En cualquier caso, desconfío mucho de la noción de acto, porque introduce un corte entre un campo del acto y otro del no acto, campo indiferenciado que un acto vendría a animar, sobrecodificar, organizar, ordenar. Por eso prefiero la noción de agenciamiento, en lugar de la noción de acto. La noción de agenciamiento puede comportar:

1. Movimientos de flujos de toda naturaleza, que no son del orden de un acto (flujos demográficos, flujos de sangre, de leche, de hormonas, de electricidad).
2. Dimensiones territoriales, que son un cierto tipo de acto, pero un acto de protección, de circunscripción, de subjetivación que busca situarse en cuanto tal.
3. Dimensiones procesuales, maquínicas, que —éstas sí— serían efectivamente registro de un acto.
4. Dimensiones de universos que —por el contrario— no son absolutamente de la naturaleza de una voluntad, sea cual sea —voluntad procesual o voluntad de territorialización—, sino que constituyen una suerte de encuentro con otras dimensiones de existencia. El descubrimiento amoroso, el descubrimiento estético, el descubrimiento de nuevos tipos de posibles, no pertenecen al registro del acto. Aquí podríamos también referirnos a Kierkegaard o a Pascal: se trata de lo dado, que sucede o no. Es del dominio de la gracia: puedes aferrarte cuanto quieras a tu oración, a tu voluntad de transformación —y en eso los analistas, como todo el mundo, deben ser totalmente modestos—, suceda o no. Al final de su vida, Freud había percibido esto perfectamente. En «Análisis terminable e interminable» se preguntaba sobre lo que ocurre, finalmente, al final de un análisis.

PREGUNTA. Desde este punto de vista, también el término «intervención analítica» se vuelve problemático.

GUATTARI. Hay que pensar que esas palabras están muy desgastadas, muy desaprovechadas. Yo mismo, por descuido, lancé el término de «análisis institucional», así como los de «analista», «transversalidad» y otros que se

han convertido en el *filet mignon* de muchos profesores universitarios, psiquiatras y psicosociólogos. Éstos han recuperado todos estos conceptos, rápidamente, traduciéndolos a una terminología de intervención psicosociológica. Hay grupos de análisis institucional que se hacen contratar por las grandes empresas para realizar algo equivalente a una japonización de la clase obrera. Así, esas búsquedas han terminado por remitir a doctrinas de intervención, a especialistas y cuerpos institucionales especializados.

Cuando hablo de agenciamiento no se trata exactamente de un acto, ni de intervención, lo que no significa que no pase por ahí. El análisis tiene que considerar las relaciones de puro discernimiento semiótico —sin acto, sin intervención—, la relación con las cualidades de las cosas, con los ritmos del tiempo, y podemos incluir también la relación con actos voluntarios, con intervenciones que reposan sobre dispositivos complejos. El análisis tiene que considerar además la relación con la aparición de maquinismos abstractos, de mutaciones de universos, que alteran completamente las condiciones de cualquier percepción, de cualquier acto, de cualquier intervención. Por ejemplo, la transformación que atraviesa hoy a toda Polonia no resulta sólo de la sumatoria de los actos, de las intervenciones o de las relaciones religiosas. Es, efectivamente, una transformación de las coordenadas del universo. Es otra Polonia. Y eso es lo que hace que los mismos actos, las mismas palabras, las mismas frases, cambien completamente de sentido y de alcance pragmático, puesto que simplemente no estamos en el mismo mundo.



Suele haber —básicamente— dos actitudes con respecto a los otros niveles de eficacia semiótica. La primera considera que están fuera del campo, constituyendo un supuesto «extra analítico», por lo tanto, no rompen en absoluto con la especificidad de la transferencia y de la interpretación psicoanalítica. Es la posición analítica tradicional. La segunda actitud considera que esos otros niveles sólo pueden ser articulados a través de una teoría del significante, que englobaría al conjunto de dimensiones. En el primer caso tenemos una concepción segmentaria estratificada de la práctica y del referente analítico. En el segundo, tenemos una concepción reduccionista general, cuyas implicancias, desde mi punto de vista, son profundamente reaccionarias.



La cuestión de los discursos disidentes, minoritarios, no tiene nada que ver con el hecho de si ellos son o no el soporte de una verdad no revelada. Imaginemos grupos minoritarios —por ejemplo, feministas u homosexuales—

que en determinado contexto presenten un discurso perfectamente esclerotizado, un discurso lejano, con una verdad que sólo se construye a nivel del Logos, pudiendo incluso aprovecharse del psicoanálisis —que en un contexto de este tipo, por no obedecer a las reglas tradicionales, es aun más represivo. Imaginemos que estén produciendo modos de funcionamiento que recuerdan a los grupos sectarios tradicionales. Pues bien, aun así, esos grupos podrían estar desempeñando determinada función en procesos de revolución molecular. Lo que está en juego, en este caso, no es una posición de discurso referido al orden de la producción de una verdad no revelada, sino una problemática procesual que encaja con las mutaciones en el campo social inconsciente, más allá o más acá del discurso de los grupos considerados.

Por eso la cuestión se disloca inmediatamente. Aun así podemos preguntarnos si no estaría siendo transmitido un discurso latente, aun planteado por grupos que no son aquellos que estamos considerando. Se trata de una problemática suscitada por la corriente estructuralista del psicoanálisis, en particular por el lacanianismo. ¿Existe un metalenguaje del lenguaje que sería fundamentalmente el del inconsciente?

¿El inconsciente está estructurado como un lenguaje? Detrás de ese lenguaje articulado por los individuos y por los grupos, ¿tenemos que encontrar otro lenguaje, fundador de la subjetividad? El hecho de afirmar que ese otro lenguaje no es propiamente lingüístico —porque se está inventando una categoría de significante heredada de cierto período de la lingüística— ya es otra cuestión. El hecho de que Lacan, en sus últimas formulaciones, hable de matemas del inconsciente, de una manera que refiere mucho más a una matemática que a una lingüística del inconsciente, no cambia demasiado la cuestión que estoy queriendo plantear. Retomemos el ejemplo de un grupo feminista u homosexual que, a pesar de funcionar como un pequeño grupo, está articulando procesos de revolución molecular. ¿Bastaría en ese caso decir que este tipo de grupo esclerotizado no está interviniendo en el campo del lenguaje, porque no esta introduciendo modificaciones estructurales en el campo social? Esa perspectiva se adapta tanto a un estructuralismo sociológico como a un estructuralismo lingüístico: la teoría del significante lacaniano bastaría para establecer un puente entre los dos.

La problemática que estoy planteando es de una naturaleza totalmente diferente. No permite establecer tal puente. No busca equivalencias estructurales en niveles diferentes, sino posibilidades de que las articulaciones se puedan leer entre sí. *Ya no estamos en el nivel de la representación sino en el de la producción: el nivel de la producción subjetiva colectiva, individuada, maquínica, que habla sobre modos de expresión que pasan tanto por el lenguaje como por las más variadas semióticas.* ¿Entonces, de qué se trata, finalmente? Ciertamente no de elaborar una

suerte de referente general interestructural, que estaría reduciendo todos los niveles estructurales específicos a una estructura general de significante del inconsciente. Exactamente se trata de hacer la operación inversa: es a pesar de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales como se va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización, que son las propias raíces productivas de la subjetividad en su multiplicidad.



Si una interpretación ha de ser hecha a partir de un análisis del inconsciente, ésta consistiría en detectar los esbozos, los índices, los cristales de productividad molecular. Si una micropolítica ha de ser practicada, ésta consistiría en hacer que esos niveles moleculares no cayesen siempre en sistemas de cooptación, en sistemas de neutralización, en procesos de implosión o de autodestrucción. Consistiría además en comprender cómo otros agenciamientos de producción de vida, de arte, de lo que ustedes quisiesen, podrían encontrar su plena expansión haciendo que fuesen respondidas las problemáticas del poder. Esto, ciertamente, implica modos de respuesta de una nueva naturaleza.



Dos son las actitudes posibles frente al arrebato de esos jóvenes contra la universidad.[9] Y cada una de esas actitudes ilustra un tipo de definición del inconsciente. La primera consistiría en decir: hay algo en ellos, en su pasado, en una pequeña grieta de su complejo, que está creando una suerte de nudo, de inhibición (se podría incluso inventar un nombre para clasificarlo). En esas condiciones sería preciso hacer una anamnesis para ver lo que está ocurriendo y tratarlo lo más rápidamente posible, o sea interpretarlo, lo que en este caso significa traer lo que ha sido reprimido hacia la consciencia. De lo que resulta que los jóvenes se vuelven inmejorables, comienzan a producir como conejos, consiguen diplomas y lugares excelentes en la sociedad —en definitiva, reciben el alta, están curados. Ésa puede ser una primera axiomática del inconsciente.

La segunda actitud consistiría en decir: «No tienen nada en el inconsciente; verá que no tienen ni siquiera mucho que decir desde el punto de vista de los contenidos; en realidad, ellos están emitiendo una especie de quejido,

---

9 Se refiere a los discursos enfurecidos que algunos estudiantes hicieron contra la universidad en los debates que tuvieron lugar en la Universidad Federal de Santa Catarina, con ocasión de su visita a Florianópolis. Los estudiantes se quejaban de haber organizado la visita de Guattari sin apoyo de la dirección de la facultad, y que la misma, al descubrir el prestigio del invitado se habría apropiado de su presencia, capitalizando la difusión en los medios de comunicación de masas.

como si gritasen «no aguanto más, estoy harto», o algo parecido. Pero si continuasen haciéndolo durante mucho tiempo —dos, tres horas— se volvería insoportable para todo el mundo, hasta para ellos mismos». En esa segunda fórmula no se cree que los jóvenes (ninguno) posean un inconsciente. Se considera que aquello que tienen que decir es exactamente lo que dijeron, y de eso mismo se trata: *no hay nada que interpretar*. Pero, ¿qué se puede hacer a partir de esa constatación?

Aquí también hay dos opciones posibles. La primera sería cerrar la puerta y decir: «Bien, no es problema nuestro, que se arreglen ellos». La segunda sería: «¿Qué podría hacerse con una situación como ésta?». La cuestión que me planteé fue precisamente ésa: «¿Cómo voy a enfrentarme a esta situación si sólo hubiese intervenciones de este tipo, en un debate que yo quería que fuese más amplio? ¿Qué va a pensar el amigo que está representando a la Universidad? ¿Qué va a pensar el rector?». No es que me angustiase o me hiciese sentir culpable. Pero estos amigos son personas muy simpáticas y tengo la impresión de que deben estar girando en torno a alguna cosa, algo que tiene que ver con el inconsciente —aunque evidentemente no se trate de lo que supone la primera definición, sino la segunda. Es decir, algo que está ocurriendo en el modo de subjetivación colectiva de este evento. En ese caso no se trata de interpretar sino de preguntarse si hay algo que podría ser accionado, algo que agenciase este acontecimiento singular para que tuviese otro alcance, no uno de significación o de interpretación sino un alcance pragmático. Por ahora ese algo sólo podría ser del orden del habla —en otro momento se podría pensar en algo del orden de la danza, de la música o de arrojar piedras a la ventana, de inventar radios libres y hasta de aventurarse a hacer un poema *à la* Prévert.

Yo diría que el inconsciente, en la segunda definición, se constituyó exactamente en el campo de posibles que este tipo de agenciamiento colectivo conlleva, que lo vincula con el futuro, no con el pasado. Y recordemos que tal agenciamiento no es forzosamente logocéntrico, ya que puede poner en juego toda clase de modos de expresión semiótica, toda suerte de problemáticas de orden político, ecológico, técnico-científico, o lo que sea.



[Reunión con grupos que desarrollan trabajos comunitarios (Olinda, 16/09/1982)].

PREGUNTA. Tengo una hijita de siete años. Ella tenía una relación razonable con nuestro vecindario, que es un vecindario pequeño, de clase media. Pero poco a poco, se fue quedando completamente sola, sin ningún amigo. Actualmente, cuando busca a los otros niños, los padres o las empleadas siempre le dicen que no están en casa. Y según las informaciones de las propias

empleadas (pues entre ellas conversan unas con otras), los padres no quieren que sus niños anden con mi hija porque dice vulgaridades. Yo percibo que ella se está volviendo muy insegura, muy culposa. Y siento que para lidiar con esto sería necesario un proceso de colectivización.

GUATTARI. De ningún modo quiero hacer un diagnóstico, pero esto me recuerda una relectura que hice del caso del pequeño Hans, de Freud.[10] No sé si usted se acuerda del comienzo de ese caso: es exactamente como la historia de su hija. Hans no podía atravesar la calle para visitar a su amiguita Marielda. Cada vez que iba a verla, la familia lo impedía, argumentando que no eran del mismo medio. Pero la cosa no terminaba ahí: la restricción ejercida por la familia no se limitaba al contacto con la amiguita. Uno tras otro, todos los territorios del pequeño Hans fueron bloqueados, todos sus agenciamientos quebrados (y eso con la ayuda indirecta pero activa del Dr. Freud), cuando lo que en realidad le estaba faltando al niño eran —precisamente— agenciamientos que le permitiesen afirmarse en su franja de edad, hacer funcionar todas las diferenciaciones, incluida la sexual.



Mis ideas sobre el psicoanálisis no me interesan si no me sirven para comprender con qué especie de mierda nos enfrentamos, no sólo en la vida personal sino también en las instituciones y en los pequeños grupos —quiero decir, en las relaciones de poder y todas las cosas de ese género. Mas aun, considero que *si no somos capaces de comprender las dificultades personales a la luz de los investimentos sociales y de la subjetividad colectiva de las que se participa, no se adelanta nada.*

---

10 Guattari se refiere a «L'interprétation des énoncés», texto incluido en la publicación pirata *Politique et Psychanalyse.* Alençon, Bibliothèque des Mots Perdues, 1977. Se trata de una relectura minuciosa que Félix Guattari, Gilles Deleuze, Claire Parnet y André Scala hicieron de tres casos de psicoanálisis de niños —un caso en una institución del sector (relatado en la revista *Esprit*) y dos casos clásicos: el «pequeño Hans» de Freud y «Richard» de Melanie Klein (*Narrative of a Child Analysis*, Londres, The Hogarth Press, 1961 y *Writings of Melanie Klein,* Nueva York, The Free Press, 1984, vol. IV). Ése es uno de los pocos textos —sino el único— en el que Guattari y Deleuze hacen juntos una lectura de un caso clínico. Algunas de las ideas expuestas en este trabajo se encuentran diseminadas en su obra, sobre todo en *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. París, Minuit, 1972 [ed. cast. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995] e igualmente Deleuze, G. y Parnet, C. *Dialogues,* París, Flammarion, 1977; p. 10 [ed. cast. *Diálogos,* Valencia, Pretextos,1997].

4. **El esquizoanálisis**

a) Individuación del deseo: la alienación

La concepción de deseo en el campo social que Gilles Deleuze y yo intentamos desarrollar, tiende a cuestionar la idea de que el deseo y la subjetividad estarían centrados en los individuos y resultarían de la interacción de hechos individuales en el plano colectivo. Partimos de la idea de una economía colectiva, de agenciamientos colectivos de deseo y de subjetividad que en algunas circunstancias, en algunos contextos sociales, pueden individualizarse.



Existe una concepción un poco clásica del deseo como algo individual, según la cual lo social es algo que se va construyendo a partir de ese deseo individual, por etapas sucesivas. Por supuesto que se puede intentar hacer la cartografía de una situación a partir de esas nociones. No hay, desde mi punto de vista, modelos universales y científicos para intentar comprender una situación, y los propios modelos científicos se repelen, se intercambian, se conjugan entre sí. No obstante, en esa concepción clásica del deseo subyacen una serie de fenómenos, de los cuáles uno me parece muy importante: el de la producción de subjetividad —más que el de su modelización— a escala social y también mundial.



[Debate sostenido con un comité del PT de Río de Janeiro (RJ, 11/09/1982)].

PREGUNTA. Me gustaría que usted hablase un poco sobre los espacios de acción política y de acción individual. ¿Piensa que la acción política aplasta necesariamente el deseo individual?

GUATTARI. Yo no hablaría de deseo individual. *Es la producción de subjetividad capitalística la que tiende a individualizar el deseo* y cuando sale victoriosa en esa operación toda posible acumulación procesual se disuelve. Se instaura un fenómeno de serialización, de identificación, que se presta a toda suerte de manipulaciones por parte de los equipamientos capitalísticos. *La cuestión, por lo tanto, no se sitúa en el nivel de los agrupamientos de individuos sino en el de una pragmática de los procesos de producción de deseo, que nada tiene que ver con ese tipo de individuación.* Cuando tal pragmática es aplastante, puede afectar tanto al individuo como al grupo.

b) Deseo: terreno de la micropolítica

[Debate promovido por el Curso de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo, 31/08/1982)]

ANTONIO LANCETTI. Creo haber entendido su insistencia en la crítica de aquello que conocemos como el «movimiento analítico». La institución analítica, o por lo menos algunas de sus formas predominantes, pretendería —y conseguiría de manera eficaz— referir toda la determinación deseante al orden simbólico (al complejo de Edipo, etc.). Además queda claro la idea de que, en este caso, también se puede tener la posibilidad de otros agenciamientos, de otros procesos de semiotización. Lo que no me queda claro, en términos de otros procesos, es el desprendimiento del deseo de los órdenes constituidos, por ejemplo, en la lucha de clases tal y como es pensada tradicionalmente por el marxismo. La duda es si esos procesos son también necesariamente absorbidos, como en el psicoanálisis, por sobrecodificaciones.

GUATTARI. Precisamente en la cuestión de las estratificaciones del movimiento obrero es donde mayor es el daño producido por la ausencia de dispositivos analíticos referentes a las formaciones del inconsciente. Efectivamente, se están produciendo mutaciones moleculares considerables en el campo de las estructuras de trabajo. Éstas están siendo ignoradas completamente o aun más activamente combatidas por las organizaciones del movimiento obrero, tanto en sus referencias teóricas como en sus intervenciones prácticas. Basta remitirnos al ejemplo de Italia, donde esas mutaciones desembocaron en los movimientos sociales de expresión más «acabada»: un modo de subjetivación que implicó el cuestionamiento de los procesos de producción vigentes —en definitiva, toda aquella problemática que estudiaron personas como Toni Negri. El hecho de que esa experiencia haya sido totalmente rechazada y combatida ha desembocado en un impás considerable: actualmente en Italia hay cuatro mil prisioneros políticos, que son justamente las personas que han encarnado esa mutación subjetiva. Aquellas transformaciones políticas y sociales que se esbozaban en la situación italiana de 1977 se han derrumbado... y esto que he comentado fue la razón de este derrumbamiento.

Si no queremos asistir a situaciones como las de Polonia e Italia, en las que ciertas formaciones del deseo a escala colectiva terminan reinvistiendo formaciones tradicionales como la Iglesia, el movimiento obrero deberá incorporar la problemática analítica —con o sin psicoanalistas, ésa ya es otra cuestión. En ese caso, veremos asistir a la creación de otro tipo de movimiento obrero, capaz de articular, por un lado, las luchas referidas a las relaciones de fuerza sociales y, por otro, todas esas mutaciones que hacen que un nuevo tipo de subjetivación esté naciendo en amplios sectores de población. Un movimiento obrero capaz de movilizar la inmensa fuerza que todo esto representa.



Otro abordaje de las formaciones colectivas del deseo se hace necesario para pensar cuestiones como la del sentimiento amoroso y su creativa complejidad de mundo y de universo; o la de los niños en aquella fase crucial de su integración a los sistemas escolares, cuyas consecuencias son muchas veces nefastas. Además, creo que para comprender fenómenos sociales más amplios, para entender las grandes dimensiones históricas de lo que ocurre hoy en Polonia, por ejemplo, hay que abordar de otra manera la problemática de las formaciones colectivas de deseo.



La problemática de un análisis de las formaciones del inconsciente se plantea en contextos muy variados. Un primer ejemplo podría ser el análisis de nuestras propias producciones semióticas —nuestro propio sueño al despertar (en una especie de autoanálisis), una producción poética, en definitiva, cualquier producción creadora. Un segundo ejemplo sería el de una situación dual, con la instauración de un lenguaje que se constituye en metalenguaje en relación con los niveles de producción primaria. Esas diferentes producciones semióticas, a su vez, son tomadas en grados de lectura, de interpretación, de comunicación, que las hacen entrar en diferentes sistemas de redundancia. Por lo tanto serán codificadas de distintas maneras en una situación analítica, en una situación de pareja o en una situación madre/hijo. Por ejemplo, los síntomas referidos a las producciones semióticas corporificadas serán remitidos a cierta trama de interpretación por la madre, la cual no va a coincidir con la del profesor o la del asistente social. Si tomamos otro nivel de lectura, el institucional, todos los niveles anteriormente citados van a entrar nuevamente en un sistema de interpretación y decodificación, lo que implicará elementos legales, reglas, reglamentaciones y algunas redundancias dominantes. Tales elementos no van a situarse sólo como referencias exteriores a los primeros niveles de producción: en todo momento habrá efectos de retroacción. La ley, tal como es articulada, por ejemplo, en una escuela o en un hospital psiquiátrico, va a volver a intervenir directamente en el nivel del supuesto proceso primario. Es lo que vemos constantemente en el análisis de los sueños, donde aparecen determinaciones de orden institucional, político o geopolítico.

Tales determinaciones de leyes, determinaciones de tercer, cuarto, enésimo nivel de metalenguaje, no se sitúan como metalenguaje, sino que intervienen directamente en la sintagmática de la elaboración. Y como esos otros niveles no responden a una lógica única del significante, podríamos decir

que en el seno de las articulaciones aparentemente más primarias —el dislocamiento y la condensación, por ejemplo— van a intervenir, con plena eficacia, elementos de toda naturaleza, que funcionan completamente fuera del registro del significante o del registro de los famosos matemas del inconsciente. Esto no quiere decir que haya «interiorización» o un fenómeno de sublimación de elementos que permanecerían esencialmente exteriores. Repito: *esos otros niveles intervienen en la propia sintagmática de la elaboración de la subjetivación inconsciente*. Hay cierta manera de estar articulado al modo de semiotización colectiva, particularmente al de los medios de comunicación de masas, que interviene en conexión directa con las formaciones del inconsciente.

En otras palabras, cuando en un sueño aparece un líder político o un sentimiento de discriminación racial, no es adecuado usar para su lectura una sintaxis sólo compuesta de elementos que ponen en juego las oposiciones polares de los sistemas *familiaristas* —como en los primeros modos de lectura del psicoanálisis—, ni una constituida por elementos que ponen en juego una dialéctica de los objetos parciales —el falo, etc—. Esos son modos de lectura reduccionistas de tales fenómenos. Porque si bien es verdad que siempre es posible encontrar oposiciones binarias (por ejemplo maniqueísmos en torno al falo y a la castración), reducirlos de ese modo no tiene el más mínimo interés. Fenómenos como los de sugestión jerárquica, o de relación con el poder significante a través del lenguaje, a través de la escritura, funcionan de diferentes modos según el registro social en el que se encuentra el individuo considerado. La economía de la castración —la economía edípica— no funciona de la misma manera, no transmite los mismos universos de posibilidad en todo tipo de situación. Siendo así, *lo importante no es instaurar una suerte de pequeño sistema de clave universal de significante, sino por el contrario preservar siempre esos capitales de posibilidad, de los que son portadores cada uno de los diferentes universos considerados*.



No existe receta alguna que garantice el desarrollo de un proceso auténtico de autonomía, de deseo. Si es cierto que el deseo puede orientarse hacia la construcción de nuevos territorios y de otras maneras de sentir las cosas, es igualmente posible que, por el contrario, sea reorientado en cada uno de nosotros hacia una dirección microfascista.



Las formaciones políticas tradicionales recuperan lo que es sentido como necesidad y es demandado por un sector social a través de los fenómenos de propaganda y del ejercicio de equilibrios que consisten en proponer programas de consenso. Pero éste es un abordaje que, evidentemente, tiene muchos límites: las mutaciones históricas del orden de las formaciones colectivas de deseo quiebran esos programas, pasan a través de ellos. Podríamos incluso decir que *la esencia de los hechos históricos más destacados del período actual corresponde a expresiones colectivas de deseo, que en absoluto entran en esos cuadros tradicionales de modelización*.

En Irán, en Polonia, en muchos países árabes —podríamos hacer una enumeración *ad infinitum*— tienen lugar diferentes movimientos de sensibilidad, de reacción, que sólo son concebidos como irracionales desde el punto de vista de las prácticas o de las organizaciones dominantes. En realidad, tales movimientos son portadores de otra racionalidad.



Para comprender la proliferación de un fenómeno como el de las radios libres, es preciso situarlo como una intervención que se produce en el nivel del inconsciente social. Tal vez el término «inconsciente» no sea muy adecuado. Lo utilizo por comodidad, pero sería más preciso hablar de un cuestionamiento del modo de semiotización colectiva en su relación con el habla, con la información y con el interlocutor «medios de comunicación de masas».



Aquello que se está viviendo en las condiciones específicas de Brasil no va a dejar de tener efectos en situaciones completamente diferentes. Creo profundamente en una suerte de sistema de interacción, que me atrevería a calificar como inconsciente a nivel social, a partir del cual debe, evidemente, elaborarse de otra forma el concepto de inconsciente. Lo que está ocurriendo en Brasil interactúa con lo que pasa en Polonia, en el Líbano y —¿por qué no?— en Europa también.



El inconsciente en la historia, por ejemplo en el Brasil de hoy, tiene que ver con la manera en la que una serie de minorías viven su problemática referida a la subjetividad, ya sea resistiendo a las producciones de la subjetividad dominante, ya sea en una relación de dependencia o de contradependencia de las mismas.

❖

[Mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (SP, 03/09/1982)].

MODESTO CARONE. Voy a intentar reproducir una experiencia que tuvo lugar a partir de mi singularidad como escritor de ficción. Tal vez tenga algún interés aquí, pues el profesor Guattari habló en su exposición no sólo de los procesos de control social de la subjetividad, sino también de los *orificios por los cuales esa misma subjetividad a veces se cuela.* Quiero decir, me voy a referir a algo personal y singular que llegó a la generalización a través del lenguaje. La experiencia se refiere a mi primer texto de ficción. Fue en 1975, época realmente difícil en Brasil. Poco antes de escribir ese texto yo había vivido el trauma colectivo de la muerte de Vlado.[11] Es decir, me enteré de que había sido apresada y asesinada una persona llamada Vladimir Herzog, y me conmoví profundamente en el lugar del que partiría su entierro. Nada más llegar al Hospital Albert Einstein me enteré de que se trataba de Vlado, un viejo conocido mío desde hacía veinte años, de los tiempos en los que frecuentaba la Biblioteca Municipal. Fue en ese instante de doloroso reconocimiento en el que un acto de solidaridad política se convirtió también en un acto de solidaridad personal. En esa misma época viví otra experiencia difícil, de orden institucional: mi concurso de libre docencia en la Universidad de São Paulo. A partir de esas dos vivencias, a su vez asociadas al luto por la muerte de mi padre ocurrida también en aquellos días, una noche —casi sin *dirigir* mi acción— escribí el cuento que titulé «Las caras del enemigo». Es un texto narrativo en primera persona, en el que el narrador-personaje inspecciona implacablemente el crecimiento de los pelos en su cuerpo. Dedica todas sus tardes y parte de sus noches a la tarea de verificar si sus pelos están creciendo de forma ordenada. Cuando no lo están los extirpa, sin dejar raíces o secuelas, pues los pelos rebeldes no se adaptan al rigor geométrico que exige de sí mismo. Al mismo tiempo, el narrador-personaje tiene miedo de perder la sensibilidad de los dedos de las manos que hacían posible esa tarea. Finalmente, después de una sesión de vigilancia realmente exhaustiva, cuando ya está amaneciendo, se le ocurre una pregunta inesperada:

---

11 Vlado, apodo de Vladimir Herzog, fue un importante periodista brasileño que durante la dictadura militar proponía y practicaba el concepto de «responsabilidad social del periodismo», un periodismo profesional que no fuese «servil» al Estado. En 1975 fue citado por la policía federal para prestar declaración acerca de su relación con el Partido Comunista Brasileño. Fue brutalmente torturado y luego asesinado cuando rechazó firmar la declaración. Su cuerpo fue arrastrado hasta una celda y colgado en una grada simulando un suicidio. El asesinato de Herzog se transformó en un escándalo nacional y fue uno de los detonantes del movimiento que llevó a la apertura política en el Brasil. En 1978 la justicia declaró al Estado responsable de su muerte.

¿qué pensarán los pelos de esto? Se asusta tanto con esa pregunta que acude al espejo para verse desde fuera, y en ese momento constata, en su propio rostro abismado, que es imposible controlar las *manifestaciones espontáneas* —en este caso, los pelos que crecen rebelándose contra su propio portador.

Cuando rememoro lo que hice me doy cuenta de que escribí el cuento desde el final hacia el comienzo. Es decir, partí de la expresión «manifestaciones espontáneas», que circulaba por entonces en el país y describía el fenómeno social del «*rompe-rompe*». Una parte de la oposición política a la dictadura imaginaba que, por la rendija de «manifestaciones espontáneas» como ésa, existía la posibilidad de desarticular el control represivo sobre las personas que exigían libertad. La expresión era catalizadora porque resumía, en un único instante verbal, muchas de las cosas que estaban sucediendo en el país. De alguna forma fue ese hecho histórico, junto con mis circunstancias personales, el que liberó en mí la energía para escribir «Las caras del enemigo». El texto surgió como un desahogo y pensando retrospectivamente creo que en aquel momento se formuló algo que podría llamar «mi singularidad». Sin tener mucha conciencia de eso, de algún modo me desviaba del control social sobre la vida de las personas y sobre la producción intelectual reinante en la época.

Noto que esa experiencia es interesante porque yo no creía —y aún tengo dudas al respecto— que se pudiese llegar a una «manifestación espontánea» en un contexto de tanta represión, no sólo objetiva sino también interiorizada. Lo curioso es que narrando el cuento en primera persona, en cierto modo yo mismo me embutí en una «conciencia alienada» y me investí en ella. Es decir, en lugar de quedarme fuera *señalando* lo que es una conciencia alienada (como la del narrador-personaje del texto), entré en ella y al hacerlo —no estoy hablando del resultado estético, sino del proceso—, percibí que incluso en el interior de una personalidad represora existe algún tipo de conflicto, que se objetiva justamente en esa «manifestación espontánea». En otros términos, parece que incluso en la conciencia alienada actúa, con energía, un elemento contradictorio. A partir de ahí, tal vez sea posible generalizar un poco y pensando en la génesis de ese cuento imaginar que el arte no se limita a decir lo existente: también lo contradice. En este sentido es libre y exige la libertad como condición para existir —incluso cuando es regulado por leyes que no son sino las que regulan la opresión en el reino de la necesidad social. En la obra de arte —y en el impulso humano que conduce a ella— hay un gesto libertario demoledor respecto del control que se articula dentro y fuera de cada uno de nosotros.

GUATTARI. Su intervención me parece crucial, pues muestra que una cartografía, un modo de construcción singular, puede insertarse en un contexto de represión terrible y al mismo tiempo en un contexto infrapersonal

completamente singular. Es en ese punto en el que su intervención no se sitúa en un nivel de metalenguaje en relación con los procesos de singularización, nivel casi siempre inevitable. La única observación que yo haría, pero que implicaría un debate imposible en este momento, es que no me parece que los procesos de expresión de los que usted nos habla como «espontáneos» (relacionándolos, por ejemplo, con la escritura automática del surrealismo) sea la forma más ventajosa de tratarlos. Pienso, por el contrario, que son procesos altamente elaborados. Tal elaboración pertenecería a aquello que Freud, en su primer tópico, situaba como parte del orden de los procesos primarios. Y es exactamente ese tipo de elaboración la que fue reduciéndose en todas las corrientes psicoanalíticas. De la reducción inicial del proceso primario a una masa pulsional indiferenciada se llegó a una fórmula de desorden o de pulsión de muerte. E incluso, en el caso de los estructuralistas, a una teoría universalizadora del significante. Aquí todos deben haber tenido la experiencia —yo al menos la tengo frecuentemente— del contraste entre el descubrimiento de la complejidad, de la riqueza y la diferenciación que se puede tener en una experiencia onírica y la pobreza de medios con la que se cuenta al despertar, cuando se intenta expresar esa producción onírica por la rememoración, por la escritura o por el dibujo. Aquí me permitiría *cuestionar toda referencia a la indiferenciación, toda referencia a las mitologías espontaneístas*: cada vez que conseguimos agenciar dispositivos de expresión que escapan al despotismo del sistema de las significaciones dominantes, que escapan a la articulación de todas las sintaxis dominantes, estamos lidiando con maquinismos altamente elaborados.

c) «Inconsciente maquínico»: deseo como producción

Encuentro muy ventajoso partir de una teoría del deseo que lo considere como algo incrustado en sistemas maquínicos altamente diferenciados y elaborados. Y cuando digo «maquínico» no me refiero a mecánico, ni necesariamente a máquinas técnicas. Las máquinas técnicas existen, pero hay también máquinas sociales, máquinas estéticas, máquinas teóricas, etc. Es decir, hay máquinas territorializadas (en metal, en electricidad, etc.), así como hay también máquinas desterritorializadas que funcionan en un nivel de semiotización completamente diferente.

❖

La problemática de la producción es inseparable de la problemática del deseo, aunque muchas personas no consideran las cosas de esa forma, y hay incluso quienes operan un corte radical entre el campo del trabajo y el campo del deseo. Según estas personas el ámbito del trabajo es algo que debería ser disciplinado, tomado por estructuras de control jerárquicas, en tanto que el deseo aparecería como algo indiferenciado que se podría atribuir, de acuerdo con esas teorías, a un instinto, una pulsión, una fuerza bruta. Esto me parece completamente falso.

Con Gilles Deleuze, he forjado una expresión que puede parecer paradójica, pero que nos fue muy útil en nuestra reflexión: se trata del concepto de «máquina deseante». La idea es que el deseo corresponde con cierto tipo de producción y que no tiene en absoluto nada de indiferenciado. El deseo no es una pulsión orgánica, ni algo a ser trabajado por el segundo principio de la termodinámica, arrastrado de manera inexorable por una suerte de pulsión de muerte. Por el contrario, el deseo tiene infinitas posibilidades de montaje. Desde nuestra perspectiva, el deseo de un niño, por ejemplo, no puede ser reducido a los esquemas del psicoanálisis —a sus imagos de triangulaciones. Observando las cosas simplemente desde un punto de vista fenomenológico, el deseo se muestra en conexión directa con los más diferenciados elementos de su entorno —que van de la familia al cosmos. El niño tiene una capacidad extraordinaria para interesarse por procesos abstractos. Las personas que investigaron la psicología del niño tuvieron mucha dificultad en comprender eso, ya que perciben al niño a través de un método reduccionista que no les permite el acceso a ese núcleo de creatividad semiótica que permite caracterizar el deseo del niño como un deseo maquínico. Eso no quiere decir que el deseo sea una fuerza que por sí misma vaya a construir todo un universo de coordenadas. Gilles Deleuze y yo estamos completamente alejados de cualquier idea de espontaneísmo en este campo. El deseo, para nosotros, no es la nueva fórmula del buen salvaje de Jean-Jacques Rousseau. Como toda máquina, también puede paralizarse, bloquearse (incluso más que cualquier máquina técnica); corre el riesgo de entrar en procesos de implosión, de autodestrucción, cuestiones que en el campo social generan fenómenos que Deleuze y yo llamamos «microfascismos». Por lo tanto, la cuestión está en entender qué es efectivamente la economía del deseo en un nivel prepersonal, de las relaciones de identidad o de las relaciones intrafamiliares, así como en todos los niveles del campo social.



[Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo (SP, 26/08/1982)].

Pregunta. Entonces ese sistema de esquizoanálisis que ustedes proponen va contra todo el psicoanálisis. ¿Y cómo sustituyen el triángulo edípico?

Guattari. No soy yo quien sustituye el triángulo. El triángulo se sustituye solo. La propia familia es transformada en tanto equipamiento colectivo, en relación con el conjunto de los otros equipamientos colectivos, que van a encargarse del niño desde la formación hasta su entrada en la fuerza colectiva de trabajo. Todo está actualmente programado. No hay relación natural con la madre ni con el padre, ni con nadie. La televisión, por ejemplo, desempeña un papel que sustituye en parte al de la madre.

Pregunta. ¿Esas máquinas deseantes están en acción desde los primeros meses de vida?

Guattari. Sobre todo.



[Debate en la Escuela de Psicoanálisis del Instituto *Sedes Sapientiae* (São Paulo, 31/08/1982)].

Pregunta. ¿Cómo podemos agenciar, ligar los modelos formados hasta ahora, si son muchas veces excluyentes? ¿Cómo se enfrenta usted con la exclusión de un modelo por el otro?

Guattari. Tengo mi concepción de la articulación de los diferentes registros de esos componentes, pero eso no quiere decir que pretenda proponerla como un nuevo sistema de modelización. Es algo que he elaborado en relación con cierta concepción del proceso analítico, aquello que he llamado «revolución molecular». No arranco, para nada, a partir del tipo de referencia en curso en las escuelas psicoanalíticas o en las universidades. Pero no me parece legítimo formular otro tipo de modelización, a no ser que esté siendo requerida por la experiencia de una determinada problemática. En ese caso, se podría retomar tal problemática de modo más preciso, intentando mostrar qué semióticas corporales, icónicas, de lenguaje, qué encodificaciones maquínicas, representaciones de sistema de valor, están agenciadas para engendrar un hecho subjetivo. La relación entre ellas se establece a través de cierto tipo de «componente de paso», pudiendo adquirir tanto una capacidad de eficiencia intersemiótica como una ineficiencia de pasaje, y eso exactamente en función de los sistemas que las agencian.



[Reunión con filósofos en São Paulo (SP, 23/08/1982)].

Pregunta. ¿Qué cambia a partir de *Mil mesetas*, en relación con lo que ustedes venían escribiendo? Si entendí bien, ¿se trata de vislumbrar un más allá del capital?

GUATTARI. Sí, eso es.

COMENTARIO. Que no aparecía antes.

GUATTARI. Tal vez aparecía un poco.

COMENTARIO. Sí, pero digamos que no tan claramente.

GUATTARI. Sí, en efecto, la problemática de las revoluciones moleculares sería, con la noción de «inconsciente maquínico», la que legitima, en cierto modo, un tratamiento de aquello que se acostumbra a llamar utopía, casi siempre de manera abusiva.

d) Casos de esquizoanálisis: de la práctica clínica al movimiento social

Voy a contar el caso de un joven esquizofrénico que vengo «siguiendo» (¡que expresión tan infeliz!)[12] desde hace unos diez años —aunque no es tan joven, ya que tiene 35 años, simplemente no lo parece. Se trata de alguien clasificado como esquizofrénico desde hace mucho tiempo, y que ha sido internado varias veces. Vive desde su infancia en un medio familiar de relativo equilibrio, con mucho conflicto, en una relación de extrema dependencia respecto de sus padres que ya son ancianos. La situación se disloca básicamente en tres o cuatro tipos de territorio, más allá del hospital psiquiátrico. Un territorio familiar completamente cerrado sobre sí mismo, donde vive en una suerte de apraxia total, con relaciones interpretativas y conflictivas, pudiendo a la vez llegar a actos de violencia. Las únicas aperturas, que son además bastante restringidas, son un club deportivo, un club de ping-pong y la sesión conmigo una vez a la semana.

El trabajo conmigo comenzó después de su paso por la Clínica de La Borde. Y después de haber salido de una de sus hospitalizaciones psiquiátricas. Desde entonces, ya no volvió al hospital. ¿En qué consiste el análisis? ¿En qué consiste el análisis de un esquizofrénico? La sesión comienza, por lo general, cuando él me da un chicle que yo rechazo (porque el chicle está en un bolso inmundo), pero luego pido otro. Generalmente también me trae papeles administrativos que eventualmente ha recibido, unos pedazos de periódico recortado y algunas hojas en las que ha escrito algunas reflexiones. Habla, después me da diez francos y algunas veces se pone furioso

---

12 En francés se utiliza la palabra «seguir» (*suivre*) para designar el «tratamiento» médico o psicoterapéutico.

conmigo, me insulta, diciendo que aquello no sirve para nada, y que para él lo importante sería poder trabajar, conocer chicas, etc. No ocurre mucho más allá de eso. Las sesiones se suceden de esa forma, hasta el día en que el territorio familiar comienza a desintegrarse completamente, a perder consistencia. La madre cae gravemente enferma. A la vez él sale de su cuarto, como un día que fue hasta París para intentar ver a una prostituta, lo que acabó en una pelea con un rufián al que le rompió la cara y fue llevado a la policía, donde lo amenazaron con una nueva internación.

En esa situación de impás total, mi intervención (y ahí dejo a criterio de ustedes la apreciación de esta, desde el punto de vista de una teoría de la interpretación) consistió esencialmente en hacerle una propuesta, partiendo de la hipótesis de que podría ser eficaz. La propuesta consistía en que saliera de su casa, encontrara un alojamiento e intentara hacer un mínimo plan de vida. Es evidente que en ese tipo de situación tal actitud no es tan obvia. El hecho de que él no tenga ningún tipo de apertura implica que no tenemos garantía alguna de que esa proposición no desemboque en una catástrofe total. Especialmente cuando las únicas referencias que tenemos son temas conectados con la regresión, o fuertes identificaciones con los polos familiares. Es importante en ese momento que sea absolutamente consciente de ese riesgo y que él, a quien llamaré Jean-Baptiste, sepa de mi incertidumbre. Es importante que él sepa muy bien que no estoy haciendo ni una prescripción terapéutica ni una interpretación psicoanalítica. En ese momento, ¿cuáles van a ser los registros semióticos de mi intervención? Primero convoco a la familia: utilizo las relaciones de fuerza institucionales para negociar el mínimo de dinero que Jean-Baptiste va a precisar, el armisticio de las hostilidades y la suspensión de las amenazas de internación para intentar esa experiencia.

Lo que está entrando en juego para hacer viable ese agenciamiento no es solamente mi autoridad, sino también una serie de flujos que me son completamente exteriores. Primer conjunto de elementos: si los padres pueden dar a Jean-Baptiste un mínimo de dinero, si se puede capitalizar una serie de cosas tales como el seguro social y la pensión por invalidez; si los procedimientos para alquilar un apartamento en un edificio pueden ser razonablemente asumidos. Segundo tipo de elementos (que no es ya microsocial o microeconómico sino infraindividual, de la naturaleza de lo que yo llamaría «componentes de agenciamiento», que son componentes de una sintagmática existencial): ¿esos componentes tendrán una consistencia suficiente —lo que yo llamo una «transistencia»? Concretamente, cuando él se encuentre en un cuarto más solo que nunca, ¿su modo de percepción del espacio, de las relaciones sociales, de las relaciones de significación se va a destruir totalmente, o al contrario va a permitir que se embarque en otro proceso?

Pues bien, he aquí a Jean-Baptiste en un apartamento. Comienza a interpretar los ruidos del vecindario y a tener una serie de problemas. Pero su relación con la sesión empieza a cambiar rápidamente en su modo de funcionamiento: el chicle permanece siempre, pero en lugar de seguir contando simplemente sus historias de familia, comienza a hacer bocetos, a describir lo que le pasa cuando oye ruidos en la casa, a interpretar toda suerte de cosas, a ver televisión, a hacer diversas tentativas de contactos sociales muy frágiles, a escribir diariamente textos mucho más coherentes, más importantes. Incluso, una serie de intervenciones lo llevan a inscribirse en un club de judo, aunque eso no funciona. Se las arregla para ser contratado por una empresa de venta de seguros a domicilio. Es un trabajo terrible, no sólo porque no gana dinero alguno, sino porque consiste en llamar a la puerta de personas desconocidas para proponerles cosas que no les interesan. Eso lo lleva a grandes conflictos, y acaba quebrando. Poco después se inscribe en una Facultad de Derecho y me quedo sorprendido por el hecho de que sigue los cursos, a pesar de que todo parece indicar que no establece contacto alguno. Él mismo se queda muy asombrado por no conseguir pasar ningún examen, pero continúa yendo igual.

No voy a contar el resto de las etapas, pues lo que interesa es que a través de ese nuevo tipo de agenciamiento sus relaciones con la familia se modificaron, hubo ciertas aperturas, un cambio considerable de comportamiento, una estabilización. En definitiva, un resultado bastante satisfactorio. *En ese nuevo agenciamiento solitario comenzó a forjar un modo de expresión, a desarrollarlo, a crear una suerte de cartografía de su propio universo*, cosa que no podía desarrollar en el territorio familiar, ni evidentemente en el territorio de un hospital psiquiátrico, ni siquiera en la relación terapéutica conmigo.

¿Cuál podría ser la opinión de un psicoanalista acerca de ese tipo de intervención? Seguramente diría: «Muy bien, es un excelente trabajo de asistente social, pero nada tiene que ver con el análisis de la psicosis». De hecho, creo que no tengo el mérito de haber descubierto nada de lo que sería un sentido latente y que pudiese cambiar sus modos de subjetivación con un pase de magia. Propiamente, el análisis ha perdido aquí sus trazos mágicos, sus trazos alucinatorios. El análisis consistió sólo en intentar apreciar, con la mayor exactitud posible, lo que podrían ser los diferentes modos de consistencia de los territorios, los diferentes tipos de procesos —que llamo «procesos maquínicos»— susceptibles de ser puestos en funcionamiento. Consistió también en no alentar nunca nada que por mi cuenta y riesgo pudiera llevarlo a un impás total; en intentar apreciar la posible transformación de lo que yo llamo una «constelación de universos», que permitiera a Jean-Baptiste asumir los diferentes modos de semiotización en su situación. Es un ejemplo banal que ustedes deben conocer muy bien en sus prácticas.

Para poder correr riesgos de esa naturaleza, tal vez no sea inútil disponer de algunas referencias teóricas, que —repito— no poseen otro mérito que el permitirnos desembarazarnos a tiempo de aquello que funciona como anteojeras, provocando el desconocimiento de los diferentes campos de lo posible. De ahí que me resulta extremadamente importante considerar que la intervención semiótica tiene que ser apreciada de la manera más precisa posible en función de su nivel de eficacia potencial. Sería totalmente imbécil pensar que un fenómeno de transferencia o de interpretación simbólica puede transformar algo en esa suerte de economía libidinal con forma de agujero negro que estaba operándose en el terreno familiar. Era preciso intentar apreciar en qué sus propias máquinas de autoelaboración podían encontrar consistencia suficiente, ya que hubiera podido suceder que esos fenómenos de escritura o que esos nuevos tipos de conexión social no apareciesen con una consistencia insuficiente, lo que hubiese obligado a una reorientación inmediata.

Pero entonces, ¿qué son las «formaciones del inconsciente» en ese nivel? No se trata de algo que se reduzca a la manera por la cual un significante representa al sujeto para otro significante —retomando la fórmula de Lacan—, ni de un proceso que se refiera sólo a ese individuo. El inconsciente está territorializado sobre un campo familiar trabajado, por ejemplo, por cierto tipo de clase social. El hecho de que su padre fuera un arquitecto que trabajaba en el Comité Ejecutivo Municipal es importante, pues una de las ideas favoritas de Jean-Baptiste era que asesinaría al alcalde. A partir de ese hecho no dudamos en restablecer un Complejo de Edipo, asumiendo que se trata de un dislocamiento de su deseo de matar al padre. Sólo que, desde mi punto de vista, no es eso lo que más interesa en este caso. Estamos frente a una territorialidad subjetiva cuyos elementos estructurales están deshaciéndose, independientemente de cualquier aprehensión interpretativa. Más allá del territorio familiar y de clase existen otros componentes de ese agenciamiento inconsciente, y son los procesos maquínicos que elige como sustitutos, los que intenta tomar, por ejemplo, con ocasión de su admisión en el club de judo. Incluso, en un nivel diferente, otro componente es el hecho de que tiene cierto grado de comprensión de la problemática de la enfermedad mental. Se trata de una dimensión del inconsciente completamente exterior a la problemática familiar y a las problemáticas infraindividuales, ya que depende de la manera en que las instituciones sociales difunden y semiotizan la enfermedad mental. Es cierto que a pesar de eso intenta presentarse para trabajar, por ejemplo con un escribano, o que es recibido por el alcalde (por intermediación de su padre). Pero obviamente es rechazado y no se conforma con eso. En determinado momento tiene la idea fija de trabajar en un banco y, más precisamente, sólo aceptando el cargo de director. Obviamente, esto no funciona.

Existen elementos de un inconsciente objetivo, pero ese inconsciente está al mismo tiempo completamente desterritorializado con esquemas que se encarnan a través de una actitud, de una manera de ser, de toparse con un obstáculo. Podríamos comprender así sus opciones políticas, ya que acompañar los hechos políticos es una de sus constantes preocupaciones. Por un lado se muestra conformista, con fuertes matices de racismo y, por otro, está deseoso de hacer intervenciones de carácter terrorista. Semejante problemática política no es en ningún sentido marginal: es su manera de articular las relaciones sociales —muy bien encarnadas en dimensiones económicas, de clase, de casta, etc.— y de no ajustarse simplemente a los significantes del mundo.

El ejemplo enfatiza que si yo ignorase esos otros modos de semiotización y de codificación, esos sistemas maquínicos heterogéneos, el efecto sería impedir la revelación de los posibles existentes en esos diferentes registros. Mi simple presencia o escucha no llevaría a ese discernimiento.

COMENTARIO. Me pregunto si, en este caso, lo que más pesó no fue que usted admitió sus incertidumbres frente al paciente.

GUATTARI. Sí, eso es lo que se podría llamar factor de verdad de una situación. Y si hubiese una didáctica posible para este tipo de profesión sería —exactamente— la de enseñar a las personas a ser capaces de hacer una suerte de *strip-tease* de todas sus certezas, y de hacerlo sin rodeos. Hacerlo en cada situación, de manera que los elementos de singularidad, los elementos de *nonsense* se volviesen índices de procesos que se nos escapan por completo, pero que escapan igualmente al sujeto, así como huyen de una descripción razonable, de una descripción bien informada de la situación. Todos ustedes deben haber tenido la experiencia de fenómenos paradójicos: el hecho de volver a determinado lugar, o tocar el piano, o simplemente aprender a conducir, puede generar campos de posibles rigurosamente incalculables. Pero cuando le imprimimos a esto interpretaciones de tipo personológico, el riesgo es subestimar totalmente lo que representan esos procesos, llevando también a la persona a subestimarlos.



[Reunión en el Instituto Freudiano de Psicoanálisis (Río de Janeiro, 10/09/1982)].

PREGUNTA. ¿Cómo se podría pensar el problema de una paciente hipocondríaca que, después de una serie de cirugías mal hechas, no consigue siquiera rescatar su salud corporal en el actual sistema médico? Para ella no importa que una interpretación psicoanalítica pueda curarla, quiere demandar a alguien y ni siquiera sabe a quién. La exigencia que hace es estrictamente social, por lo menos en apariencia: reivindica salud, y no a través del psicoanálisis sino de un sistema médico social, lo que de antemano está destinado a fracasar.

GUATTARI. Es obvio que no se puede hablar con profundidad de un caso con datos tan generales. Pero su pregunta puede servir de pretexto para retomar ciertas cuestiones teóricas: el síntoma hipocondríaco es la repetición de cierto modo de expresión.

PREGUNTA. No estoy preocupada sólo con el problema de la hipocondría, sino con esa reivindicación de la restitución de su cuerpo por el sistema médico.

GUATTARI. Un sistema de expresión somática así hace que un síntoma como la hipocondría constituya un modo de semiotización que se repite sobre sí mismo, sin poder entrar en conexión con procesos de expresión individual, de expresión colectiva, de prácticas sociales, de pragmáticas de diferentes naturalezas. Tal sistema de expresión somática produce un estrechamiento de lo posible, que desemboca en un cerco para la persona. Esa especie de segregación en el registro de la enfermedad es retomada por los sistemas de asistencia —el médico, la semiología médica, los equipamientos colectivos de salud que corresponden a esas prácticas—, que operan la imposibilidad de construir su propia singularidad. Ahora bien, ¿se puede tratar esta cuestión con los parámetros teóricos que usted utilizó y considerar que bastaría pasar de un nivel individual, somático, a un nivel social para que el problema se resuelva?

Éste es un ejemplo posible, pero sólo eso: un ejemplo. Recaeríamos en una visión mecanicista y reduccionista si pensáramos que sería suficiente transferir una problemática de esa naturaleza a la expresión social, o a la práctica social, para que la situación cambie. Éste es el mito difundido por la nueva cultura: lo social, la expresión colectiva, corporal, grupal, la vida comunitaria, la militancia política, traerían respuestas que los otros modos de abordaje no han traído. Esto es verdad con respecto a una serie de problemas, tales como las neurosis o ciertas dificultades con los niños. Es verdad que en ciertos casos, el hecho de cambiar de registro de referencia, pasando del contexto médico al familiar o social, puede tener un efecto resolutivo y desencadenar procesos productivos de subjetivación que transformen la práctica y las condiciones del problema. Pero insisto en que se trata de apenas un ejemplo y que esa opción micropolítica supone la condición de no perder de vista que otras opciones son igualmente posibles, y que —sobre todo— no debemos tener ningún preconcepto dogmático en cuanto a la elección. La elección no depende del saber ni de la práctica del terapeuta, sino del modo en el que se agencia la situación. Ésta depende de la elección de cartografía que aparece en el propio agenciamiento.

Si retomamos el caso de Jean-Baptiste, podríamos decir que la alternativa que le permitió evitar la internación y constituir un mínimo de comportamiento soportable no tuvo que ver una mediación social. Al contrario, paradójicamente, pasó por una acentuación de su aislamiento. No estoy seguro de que hubiera tenido la posibilidad de entrar en un proceso de socialización, de integración. Tal vez, esto mismo pueda suceder en otras etapas de

su existencia, pero de eso tampoco podemos tener certeza. Puede ser, también, que para alguien la problemática analítica consista en forjar un medio de expresión de sus singularidades, enteramente exterior a los sistemas que le son propuestos: la familia, el hospital psiquiátrico, la psicoterapia, etc.

Como conclusión para el caso que usted ha evocado, creo que la función de cualquier persona en posición de asistencia es desconfiar de sí misma en tanto terapeuta, desconfiar de sus propios preconceptos teóricos. Tales preconceptos pueden no sólo impedirnos comprender, sino que pueden, incluso, invalidar las posibilidades de otra organización procesual en la existencia del paciente, de otro modo de construcción de su subjetividad, de su vida, de su territorio, esto es, pueden invalidar la posibilidad de constitución de modos singulares y disidentes. Lo cual significa que es preciso preservar canales fuera de las normas, y no sólo de las normas de comportamiento dominante sino también de las psicoanalíticas o psicológicas, por más abiertas que se las considere.



[Entrevista de Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, 31/08/1982)].

SONIA GOLDFEDER. ¿Qué entiende usted por enfermedad mental?

GUATTARI. Una enfermedad mental, desde mi punto de vista, no puede definirse bajo un único aspecto. Implica siempre elementos de orden personal, conflictos de funcionamiento de la personalidad, relaciones de orden sexual, relaciones de pareja, relaciones en el seno de la familia, problemas de orden microsocial, dimensiones institucionales, cuestiones de trabajo, del barrio, del modo de vida. Implica, incluso, dimensiones económicas y dimensiones de orden moral, estético y religioso. La enfermedad mental se agencia en el conjunto de esos niveles, aunque lo que aparezca sea únicamente un síntoma en el cuerpo. Tomemos como ejemplo un dolor histérico o un comportamiento psíquico que parezca concentrar todos esos problemas, y que llamamos «síntoma» o «síndrome». Ciertamente sólo podemos comprender cómo la persona llega a presentar tal síntoma si entendemos todas las articulaciones que la llevaron a eso. No es nada misterioso, hay muchos fenómenos de esa misma naturaleza. La polución es un ejemplo: puede ser medida por instrumentos de análisis químico, pero eso no quiere decir que la polución sea causada solamente por una cadena de combinaciones químicas. La polución es también un modo de concebir la vida, la producción y los sistemas de valores humanos; y todo eso puede muy bien encarnarse en un síntoma particular. La «enfermedad polución» es un síntoma, pero si queremos analizarla y tratarla únicamente en tanto síntoma estamos fallando completamente. Con la enfermedad mental pasa lo mismo. Es preciso tener cuidado para no tomar el síntoma por el mal.

SONIA GOLDFEDER. Dé un ejemplo concreto en el campo de la psiquiatría.

GUATTARI. Tomemos como ejemplo un niño que se cierra sobre sí mismo, que ya no habla, ya no come, y que esboza toda una serie de enfermedades físicas. La madre lo lleva a un pediatra, que le da vitaminas y sigue todas las informaciones psicoanalíticas tradicionales procurando comprender al niño a través de explicaciones del tipo «el niño está fijado en la madre», etc. De cualquier modo, la conducta no es correcta. Para entender el porqué del cerramiento de ese niño sobre sí mismo es preciso preguntarse: ¿qué ocurre con él en sus relaciones con los vecinos? ¿Tiene amigos? ¿Es que le interesa algo fuera del territorio familiar? ¿Qué pasa con sus hermanos y hermanas? ¿Cómo llega a construir su propia producción de vida, de subjetividad, en la estructura familiar? ¿Cómo descifra el mundo exterior? ¿Qué es el futuro para él? ¿Le vale la pena comprometerse con ese futuro? ¿Qué le sucede en la escuela? ¿Con qué tipos de relación se enfrenta? ¿Qué le ocurre cuando tiene ganas de dibujar, de danzar, de cantar? Así, vamos percibiendo, cada vez más nítidamente, que es el conjunto de un cierto posible —predeterminado, precodificado por diferentes niveles de la sociedad— lo que lleva al muchacho a encerrarse. Esto no quiere decir que no haya niveles específicos, como el nivel del cuerpo, el de las determinaciones intrapsíquicas o el de los sistemas intrafamiliares. Pero si yo trato el caso con técnicas corporales, con psicomotricidad o con técnicas de reeducación del lenguaje, o incluso con psicodrama o terapia familiar, estaré cortando, en cada caso, porciones de esa realidad. Y muy probablemente no conseguiré comprender el conjunto de las articulaciones, el agenciamiento que hace que esa subjetividad esté sufriendo, que ese proceso esté girando en torno a sí mismo, creando esa suerte de micropolítica de la desesperación.



Droga, psicosis e institución

[Entrevista de Antoinette Chauvenet y Janine Pierrot, publicada en la revista *Sciences Sociales et Santé*, vol. II, num. 3-4 (París, oct. 1984)].

En lugares como La Borde o Marmottan[13] —constantemente envueltos en graves problemas de dinero, de envejecimiento, de cambios de generación, de estratificación social y de institución— lo interesante son las contradicciones que hacen emerger esos problemas. En otras palabras, las contradicciones son la

13 Hospital parisino especializado en el tratamiento de drogadependientes.

prueba de que algo es verdadero. Si no se habla de ellas, si son aplastadas y reprimidas, se produce un vacío total: permanecemos en lo periférico, en la estructura formal. Por eso no hablo de institución, sino de *procesos de institucionalización*, a fin de enfocar una problemática abierta. Propongo entonces dos reflexiones: una sobre las condiciones de pertinencia de un abordaje institucional de personalidades perturbadas —para no usar palabras grandiosas— y otra, menos evidente aun, que se refiere a la aplicación de esa problemática a la drogadicción. El primer punto gira en torno a esta cuestión: ¿qué sentido puede tener «trabajar la institución», cuando se está lidiando con problemas de personalidad compleja? El segundo —que no es propiamente de mi competencia, pero lo estoy abordando incidentalmente a partir de ciertos cuadros psicopatológicos— es: ¿cómo esa problemática se especifica en los fenómenos de drogadicción?

I. Dos peligros deben ser evitados: el primero consiste en considerar el factor institucional como extrínseco a los problemas personales, como si no implicase realmente tales problemas. Tendríamos aquí cierto reduccionismo propio de la generación del 68: los problemas políticos, los problemas de organización, los problemas de institución son reconocidos como muy importantes, pero casi sólo para frustrar los incidentes nocivos de la sociedad. La institución nunca es un «colchón protector» sino siempre una estructura patogénica, de la cual conviene deshacerse para llegar a las «verdaderas cuestiones»: las cuestiones del individuo, de su espontaneidad, de su riqueza, de sus afectos (no vale la pena desarrollar esta temática, más o menos mitológica, casi rousseauniana, ya tan conocida). El segundo peligro, simétrico al primero pero de alcance inverso, consiste en ampliar de manera excesiva la problemática institucional. Estoy pensando en diversas corrientes, como las del análisis institucional, de la psicosociología o de las corrientes militantes en el campo de la «alternativa», o incluso en diferentes iniciativas referentes a los drogadictos. El grupo se vuelve aquí un factor primordial: a través del grupo se van a cambiar las personalidades, se va a reorientar la existencia. Se desemboca a la vez en una suerte de esoterismo muy temible, ya que no deja de tener efectos.

Así las cosas, convendría tener un mínimo de distanciamiento teórico. ¿Qué podemos esperar de un proceso de institucionalización? Mucho más que un simple ajuste de problemas microsociales. Y algo totalmente diferente de una intervención «patho-plástica» que se bastaría a sí misma para adaptar a las normas dominantes «casos» tan singulares como los de los drogadictos, los psicóticos, los niños autistas, etc. La cuestión, desde mi punto de vista, es la siguiente: aunque un abordaje fenomenológico ingenuo nos haga creer lo contrario, nunca estamos en presencia de una causalidad

directa a partir de factores institucionales (o si preferimos, a partir del discurso de la institución). De un modo general, no se debe contar con el efecto de una sola acción sobre la subjetividad: sea la acción de cierto modo de vida, la de cierta circulación de imágenes, la de una cooperación en la asunción de responsabilidades con relación a los problemas cotidianos, o una gestión colectiva de la memoria, del pasado, de los proyectos. Aunque se constaten los efectos fulgurantes de ese género de factores (positivos o patógenos, como en los contagios histéricos), implican siempre aquello que llamo una *mediación de agenciamiento*. Lo que estoy diciendo en relación a los componentes institucionales que conocemos en situaciones como las de Marmottan o de La Borde, lo diría también con respecto a factores totalmente distintos (psicofarmacológicos, psicoterapéuticos, ecológicos, etc.). Aun cuando creamos estar ante una relación de eficiencia directa, en realidad estamos en presencia de sistemas de interacciones complejos, que es necesario hacer discernibles si no queremos hacer de ellos verdaderas «cajas negras», de las que puede salir cualquier cosa.

¿Por qué en ese campo hay siempre un desfase entre los hechos y las representaciones, como si fuésemos tributarios de una relación de incertidumbre como la que Heisenberg revela con su principio de incertidumbre? Por una razón que sospecho irreductible e ineludible: los «objetos» con los cuales estamos lidiando no son «sujetos» homogéneos, entidades que podamos circunscribir ni siquiera en relación con una unidad corporal individual. Son agenciamientos subjetivo-objetivos de componentes heterogéneos, cuyo contorno nunca se puede circunscribir de manera fiable. Cualquier aprehensión a través del habla, cualquier encasillamiento a través de una «mass-mediatización», cualquier tratamiento eventual en el cuadro de una economía imaginaria de las identificaciones —identificaciones transferenciales individuales o identificaciones más sociales, más colectivas— de tales agenciamientos no impiden que sean siempre susceptibles de escurrirse entre nuestros dedos. ¡Y es perfecto! Cualquier micropolítica de intervención que desconozca o rechace ese desfase potencial tendrá efectos alienantes y consecuencias opresivas (aunque a veces sean difíciles de percibir).

En otras palabras, cuando lidiamos con un psicótico, con un individuo que no podemos situar en las coordenadas ordinarias, podemos siempre intentar normalizarlo, «comportamentalizarlo» en referencia a las representaciones dominantes. Pero a partir del momento en que hablamos verdaderamente con él, desde el momento en que se trata de tomar en consideración las significaciones que le son esenciales —no sólo en su cabeza sino también en su vida, en su contexto—, percibimos componentes intrincados, en constante desfase en sus recíprocas relaciones. «¿Por qué él está aquí?, ¿por qué me viene a ver?, ¿es que se trata tan sólo de la parte visible de todo un grupo

social que lo conduce hacia aquí?» Hay siempre un agenciamiento social complejo que teledirige al individuo en las mallas de un equipamiento colectivo. Cultivamos el mito de una individuación a priori de la subjetividad, de que las personas serían responsables por sí mismas y conscientes de sí mismas. ¡Pero la mayor parte del tiempo, eso no es verdad! Para percibir esto, conviene librarse de los abordajes reduccionistas de la comunicación: el fulano que está allí, que me habla, que hace determinada cosa, «habita» sus hechos, sus gestos, sus decires, solamente en la superficie. Porque todo eso es en realidad inseparable de marcas colectivas, que incluyen la familia, los grupos sociales, los grupos primarios de toda naturaleza.

El individuo que tenemos delante nuestro constituye apenas la «terminal» de todo un conjunto de agenciamientos sociales. Y si no conseguimos alcanzar el centro de esos agenciamientos nos embarcamos en actitudes ficticias. No se trata sólo de localizar la inserción de agenciamiento en el que un individuo se constituye, sino de encontrar también el punto de apoyo mínimo que le permita conquistar algunos grados suplementarios de libertad.

Agreguemos que no sólo hay agenciamientos interpersonales «visibles»: existen también agenciamientos infrapersonales. Y que ciertas cristalizaciones de subjetividad sólo se operan según dimensiones inconscientes. Sin retomar términos como «fijación» u «objeto parcial», se puede decir que existen *opciones existenciales parciales* que hacen que esta o aquella personalidad funcione en una esfera que podríamos llamar, por ejemplo, anal u oral. Pero hay otras esferas mucho más sutiles y más difíciles de detectar: opciones plásticas, musicales, relaciones con el mundo, relaciones con el cuerpo, con el cosmos. En ellas, además, puede existir un gran desfase entre la persona con la que hablamos y «aquello que habla» efectivamente. Particularmente en los problemas de drogadicción se vuelve fundamental tener en cuenta estas cuestiones.

Por último, he hablado sólo de esas dos vertientes: interpersonal e infrapersonal. Pero antes hay muchas otras: dimensiones económicas y sociales de todo tipo, que no intervienen como determinaciones infraestructurales sino a la manera de un modelado o un telemando. En este sentido, algunas pistas son fáciles de encontrar. Ejemplo: para tener acceso a las drogas pesadas (que son muy caras) es preciso volverse traficante. ¡Es simple! Pero existen también cosas más complicadas, estoy pensando en las «recaídas» que provocan todas las dependencias, de las cuales es muy difícil recuperarse. Y si no tomamos todo eso en consideración no sabemos siquiera con quién estamos hablando, ni de lo que estamos hablando. Todavía en otros niveles, nos enfrentamos con incidentes socioculturales cuyo alcance es igualmente difícil de aprehender, pero que desempeñan un papel no menos determinante: efectos étnicos, raciales, que según Fernand Braudel sólo son discernibles en

una larga duración. Vivir en una sociedad que refuerza las segregaciones, que confiere un peso cada vez mayor a los currículos que dan acceso a tal o cual patrón de vida, tiene consecuencias en las posiciones individuales e intersubjetivas.

Trazar el mapa de los componentes de una personalidad, aunque sea sumariamente, considerarla como una encrucijada de componentes heterogéneos —que implican no sólo cosas palpables que pesan sobre el espíritu, sino también «incorporales» que pesan sobre el cuerpo—, exige una gran prudencia respecto de la incidencia real que puedan tener intervenciones institucionales como las que son dispensadas en Marmottan o en La Borde. Estas intervenciones sólo pueden tener un efecto positivo si se articulan con uno o varios de esos componentes arquitectónicos. Por lo tanto, se trata de un sistema de mediaciones del que se puede esperar mucho, y que a la vez puede tener efectos desestructurantes o perversos. Lo ideal sería que se hiciese todo un «cálculo de efectos». El colchón protector imaginario colectivo —el «proteccionismo» de la institución— puede desempeñar el papel de paréntesis transitorio, una posibilidad de tomar distancia, de reencontrar cierto respiro, de permitir la rearticulación de una personalidad; pero puede también, por el contrario, desempeñarse como factor de «hundimiento», de abandono, de infantilización de la relación con la sociedad, con el medio ambiente. ¡No hay una respuesta unívoca! Lo que estoy diciendo aquí podría ser igualmente transpuesto a psicoterapias, medicamentos, etc.

En otras palabras, no se puede tener ninguna certeza de que determinada intervención opere determinado efecto. *Todo lo que puede decirse es que cuando se enuncia una proposición institucional, cuando se desencadena un efecto de sentido en un agenciamiento subjetivo, siempre está implicada una micropolítica de la enunciación (o del acto terapéutico). Y que el corolario de dicha implicación es que las referencias científicas son siempre ilusorias.* En cuanto al primer punto, con respecto a esa mediación necesaria, esto es todo lo que tenía que decir.

II. Tengo la impresión de que los «cuadros» de drogadicción constituyen ilustraciones de esas problemáticas llevadas al extremo: en ellos la necesidad de no proceder sino a partir de una visión multirreferencial o «polifónica» es aun mayor. No hay ejemplos de drogadicción que dependan de una única causa. En la mitología popular, familiar y algunas veces también entre los trabajadores sociales, reencontramos la idea arcaica de que las personas entran en la droga a causa de «malas influencias», de «malas compañías»; o escuchamos clichés del tipo «se comienza con las drogas blandas y se acaba llegando a las drogas duras»; o aun más, se llega a incriminar a «la época actual» y la desesperación que provoca en los jóvenes. Evidentemente, no

son esas consideraciones las que van a permitir comprender lo que pasa con los individuos particulares. Y sin embargo, es innegable que algunas de esas dimensiones, articuladas de otra manera, pueden ser tomadas en consideración. Pero el elemento articulador, aquello que amarra los componentes, lo que tal vez engendre una mutación de la personalidad no depende —repito— de ese género de determinación unívoca. Se trata más bien de cierto tipo de fenómeno probabilístico. Un solo componente nunca dará un cuadro singular: un medio social o familiar que presenta cierto «abandono»; un contexto de deriva social, combinado con cierto espíritu de rechazo de los valores dominantes; un terreno de «premaduración» biológica; cierto modo de oralidad; cierta predisposición a un brusco cambio narcisista; impás objetivo — cada uno de estos factores, tomados aisladamente, puede significar una caída, que sin embargo no tiene por qué tener gran alcance. Pero una acumulación de todos esos componentes puede dar consistencia a un cambio de personalidad, puede transformar los universos de referencia de una subjetividad, producir otro sujeto, otro individuo. Aquel que tenemos delante continúa con el mismo nombre, la misma silueta, pero no es el mismo, es otra persona. Sólo una conjunción contingente de factores heterogéneos, «probabilística», puede llevar a sobrepasar tales fronteras y provocar transformaciones de personalidad. Se podría incluso decir: por definición, una multiplicidad de factores debe ser puesta en juego para que se dé un efecto subjetivo de transformación o de invalidación. Cuando no vemos más que un factor podemos estar seguros de que seremos miopes, «reduccionistas» y de que es preciso buscar otros. Todo eso puede parecer muy esquemático, muy teórico, pero hay una perspectiva crítica que hacen bien en reflejar los diferentes especialistas, portadores de saberes, de técnicas y frecuentemente de presunción.

Hay otro punto que me gustaría abordar. Así como los psicóticos exploran —a pesar de ellos y de manera paroxística— dimensiones «esquizo» presentes en nuestras coordenadas mentales «normales», de la misma forma los drogadictos exploran ciertas «matrices» de la subjetividad ordinaria, ciertas maneras de constituir territorios yoicos donde ya no existe territorio vivencial, donde «todo está desagregándose» (ya no hay familia, ya no hay patria, ya no hay corporaciones profesionales, ya no hay obreros especializados). Así ellos reconstituyen, para bien o para mal, pequeños terrenos íntimos, unas veces miserables —pero a la vez nada miserables—, otras relativamente vivenciables —en todo caso, no menos vivibles que aquellos que conocían antes— y otras veces, todavía, verdaderos infiernos —en todas sus variantes. Lo que no podemos negar es que experimentan cierto dominio o cierta tentativa de recuperación de dominio sobre la subjetivación. *No podemos contentarnos con una visión «derrotista», con un abordaje de la droga como algo que sólo estaría expresando la falta. Ahí existe también una micropolítica activa, una micropolítica de aprehensión del sí mismo, del cosmos y de la alteridad.* Es eso lo

que creo haber aprendido con los anoréxicos, si no también con los drogadictos. Sin embargo, me parece que son cuadros que presentan algunas semejanzas. Hasta el punto que tiendo a pensar que una teoría general de la drogadicción —probablemente basada en las endomorfinas— podría darnos una visión «transversal» de la drogadicción, de las anorexias, del sadomasoquismo, del misticismo, de la paranoia, etc. Sospecho que en todos estos cuadros encontramos tentativas comparables para crear precedentes de una subjetividad de las «personalidades de base», de la delimitación del propio cuerpo normalizado: «No tengo nada, pero tengo por lo menos eso, una tierra de dolor, a través de un goce singular». Todos esos refugios donde se consigue superar un poco la angustia, donde se sobrevive, donde es posible afirmarse, donde se desencadenan mini goces por medio de procedimientos aberrantes, son inseparables de otras formas de producir subjetividad en nuestras sociedades. Estoy convencido de que si prosiguiésemos en esa dirección, si tuviésemos los medios para hacer mediciones infinitesimales de los sistemas de autoadicción por endomorfina en respuesta a las drogas «externas», nos interesaríamos por fenómenos parciales como el alcoholismo, pero también por los condicionamientos en el trabajo, por el uso de las imágenes de los medios de comunicación de masas, por los escenarios fantasmáticos desencadenados para «calmarse», conjurando el absurdo de la existencia. Absurdo amplificado por la pérdida de todo soporte religioso, todo soporte de territorio delimitado.

Por lo tanto, los cuadros de droga —que en realidad son raros estadísticamente— apenas son ilustraciones extremas de problemas que en realidad existen en todas partes. Pienso que «somos todos drogadictos»; la diferencia está simplemente en que no somos drogadictos «hasta ese punto» o «bajo esa forma». Y al mismo tiempo —sin estar haciendo ningún tipo de apología de la droga ni de la esquizofrenia, ¡eso *nunca* formó parte de mis propósitos!—, es verdad que frecuentemente son los «mejores» los que llegan a los resultados más catastróficos por causa de un rechazo tenaz, de una voluntad de afirmación a cualquier precio. No son los que más deben a la sociedad, a la vida, al habla, pero sí aquellos que chocan más violentamente contra los obstáculos. Sin duda, lo mismo sucede con la delincuencia. Y me parece importante insistir en eso, porque *en una relación de asistencia (individual o institucional) la consideración de esa dimensión axiológica es crucial: no para promover a los drogadictos como campeones de un nuevo orden y de un «mañana prometedor», pero sí porque son los portadores de las problemáticas más intensas* y los que más deberían hacer pensar a la sociedad, a los poderes públicos, a la clase política. Una de las contribuciones del equipo de Marmottan es justamente el haber respetado esa dimensión. Pienso que *es muy importante no tomar en el registro de la asistencia cosas que son ante todo rupturas existenciales.* Esa dimensión ético-política —repito— no es fácil de aprehender, especialmente porque

es la menos susceptible de tornarse en objeto de una prescripción o de una estrategia de orden institucional. En tanto dimensión, exige la invención de nuevos agenciamientos de enunciación y de análisis.

En definitiva, yo diría que los procesos de institucionalización no pueden funcionar como una melodía; es preciso una polifonía que admita instrumentos completamente imprevistos. No hay duda alguna que es absolutamente necesario que existan asilos, refugios —sin hacer de ellos las abadías de los tiempos modernos. (Ustedes tal vez sepan cuán preocupado estoy por las amenazas que pesan sobre el derecho de asilo en Francia). Pero, ¿qué debe ser «orquestado» en esos locales de asilo, en esos refugios? Ése es un problema considerable y apasionante, que pone en juego dimensiones antropológicas, sociales, éticas, que hablan de la sociedad como un todo.

Pensar los procesos de institucionalización no tiene nada que ver con un organigrama o reglamento preestablecidos, sino con posibilidades de cambio inherentes a las trayectorias colectivas —actitudes evolutivas, autoorganización, asunción de responsabilidades. Modificaciones en un nivel más inmediato de la vida cotidiana, pero también en un nivel social más amplio, relativo a la inserción profesional, cultural, étnica, etc. Lo que importa es poder trabajar programas de vida en función de personalidades complejas y expuestas a replanteamientos a veces peligrosos. Es como si a cada persona que llegara a La Borde o a Marmottan fuese preciso «rescribirla», refundarla. Para ello se debe estar dispuesto a tener discursos muy heterogéneos: «En La Borde llevamos una vida de grupo, lo alentamos a usted a participar al máximo de las actividades…» Pero igualmente: «Haga lo que usted quiera, aíslese si lo cree conveniente…» Esa heterogeneidad en las tomas de posición no implica ninguna duplicidad del discurso. Se trata, por el contrario, de proporcionar una multiplicidad de opciones. Conviene entonces, disponer de una gama de posibles a partir de la cual se pueda (nosotros, la institución), al menos, *no perjudicar*, no acrecentar aun más los problemas, no cimentar personalidades psicopáticas. Ese posible embrionario deberá encontrar su lugar, articularse, proliferar eventualmente y embarcarse en diversas direcciones. Ese proceso parcial de subjetivación deberá ser puesto en condiciones de funcionar por su propia cuenta y de llegar a replanteamientos profundos de la personalidad. *No dificultar un proceso de mutación; contribuir, por el contrario, proporcionándole un espacio, un tiempo, una escucha.* Lugares como Marmottan y La Borde son pequeños laboratorios, insuficientes en varios aspectos, que muchas veces trabajan de forma indirecta, pero que permiten que esa problemática —o al menos parte de ella— sea protegida: es como fabricar una subjetividad procesual donde todo está bloqueado, paralizado, estratificado, en un juego de cartas marcadas.

Nos encontramos ante un «doble vínculo»: si cuestionamos a los «especialistas» porque su saber es compartimentado, porque engendran su subjetividad en torno a una contradependencia, tendemos a abrir la posibilidad de una actitud militante. ¿Pero militante de qué? El riesgo es recaer en un discurso desvalorizado, ya que vivimos una época en la que la mayoría de las ideologías militantes se están desbaratando. Me parece que aquí existe la posibilidad de inventar un nuevo género: algo que se busca o que, en todo caso, se debe buscar. No se trata de ser un asistente social esterilizado, ni un militante esclerotizado, sino de definir una nueva función social, una función analítica. Los eclesiásticos desempeñaban ese papel hace ya muchos siglos. A ellos concernía apreciar lo que podían ser las relaciones de subjetivación en el interior de las diferentes castas y de los diferentes sectores sociales. Trabajaban en órdenes permanentes a través de la prédica, de la confesión y de una jurisprudencia detallada relativa a los grupos sociales, a las jerarquías, a las relaciones sexuales, etc.

El sujeto no es tan evidente, no «está dado», no está naturalmente engendrado: es preciso trabajarlo. Su modelización —en la realidad su producción— es artificial, y lo será cada vez más. ¡En torno a las agresiones virales se realiza una investigación constante y muy bien conducida, a escala internacional, para transformar los sistemas inmunológicos! La subjetividad colectiva también tiene necesidad de una práctica en constante evolución. Ya ha pasado el tiempo en el que la razón, la sensibilidad y las mentalidades eran pensadas como referencias fijas de una vez por todas.



[Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo (SP, 25/08/1982)].

PREGUNTA. Me gustaría que abandonase los ejemplos clínicos —como el caso de psicosis de Jean-Baptiste o las discusiones referidas al trabajo en la institución psiquiátrica—, ya que parece que para usted lo analítico no se restringe al campo de la clínica.

GUATTARI. Voy a proponer un ejemplo que no es psicótico ni individual. Se trata de lo que en Francia se conoce como el «fenómeno de las radios libres». Tomo este ejemplo, justamente, para ilustrar que la problemática analítica no debe circunscribirse únicamente a una práctica y a unas referencias clínicas. En el contexto de una falencia generalizada de la izquierda en Francia en la época de Giscard, el conjunto de partidos de izquierda y de grupúsculos y organizaciones de extrema izquierda, estaba reducido a un funcionamiento completamente estereotipado y escindido de las prácticas sociales reales. A partir de 1977, junto a un grupo de amigos bastante informados de

lo que entonces sucedía en Italia, tuvimos la idea de lanzar un cuestionamiento al monopolio de la radiodifusión. En nuestra cabeza, se trataba de cuestionar la utilización de los medios de comunicación de masas por el régimen giscardiano, contestar la ausencia de democracia de expresión en los medios de comunicación de masas y experimentar otro modo de funcionamiento de los pequeños grupos susceptibles de interesarse en la iniciativa. No voy a desarrollar aquí toda la historia de las radios libres en Francia. Lo que interesa es que el simple hecho de introducir un elemento tecnológico, una radio, miniaturizada y fabricada artesanalmente en casa, con un mínimo de instrumental, tuvo una eficacia semiótica sorprendente. Había que colocarse efectivamente fuera de la ley, ubicarse deliberadamente en posición de sufrir procesos judiciales, detenciones, interferencias, etc. La iniciativa parecía absurda desde un punto de vista práctico, ya que tenía en contra al aparato estatal y a todo el aparato de la ley. Y no sólo eso, también los sindicatos, los partidos de izquierda y toda la opinión pública había sido tomada por ese fenómeno de monopolización de la expresión No obstante, la intervención tuvo el efecto, en pocos meses, de paralizar totalmente el sistema de represión y de introducir en la ilegalidad —propia de las prácticas de las radios libres— a componentes del movimiento sindical (que por otro lado preservaban las posiciones de principio a favor de los monopolios), a sectores políticos de la izquierda (hasta el mismísimo François Mitterrand, un señor que representa la ley y que entonces formaba parte de la oposición, llegó a ser procesado). Además, se logró movilizar a personas con poder y desencadenar una crisis entre los profesionales de la radio.

Para comprender la proliferación de tal fenómeno es preciso situarlo como una intervención que opera a nivel del registro del inconsciente social, del modo de semiotización colectiva, en su relación con el interlocutor «medios de comunicación de masas», con el habla, con la información. Debo decir que después de unos años, ese proceso fue ampliamente cooptado de múltiples formas, algo que no voy a describir aquí. *Lo que interesa es cuál fue el punto de ruptura que funcionó de modo procesual.* Sucedió como con la piedrita minúscula que provoca en el parabrisas un impacto microscópico, que sin embargo va a permitir que el vidrio se haga añicos.

Para mí, todo se aclaró después de la primera emisión que hicimos en 1977 (que me costó mi primer proceso, luego tuve muchos otros), y que llamamos «Radio Vert». Era una radio ecologista, instalada en la redacción del *Matin Paris*, que es un diario francés. Comenzamos a emitir y nos quedamos sorprendidos de no haber tenido interferencias, por lo menos hasta las nueve o las diez de la mañana. Después nos dimos cuenta de que ésa era la hora donde el personal encargado de hacer las interferencias, de acuerdo con los convenios laborales, estaba entrando a trabajar. Y en ese estrecho

espacio de tiempo pudimos hacer la primera emisión, que escapó del encasillamiento de la información. ¿Pero de qué se trataba? ¿De una ruptura simbólica? No éramos más que cuatro o cinco, y al finalizar esa emisión estábamos todos muy contentos. Los periodistas de la redacción decían que aquello era maravilloso. Sin embargo, me sorprendió constatar que el técnico que hacía la emisión, que era ecologista, torcía su nariz en un claro gesto de que no participaba de nuestro entusiasmo, ni de la sensación de haber hecho un mini acto histórico de ruptura. Cuando le preguntamos qué pensaba, dijo: «Por ser la primera vez pase, pero si se trata de estar diciendo estos disparates, entonces realmente esto no sirve para nada. Si nos vamos a meter a hacer radios libres hay que hacer programas extraordinarios». Sin duda nos planteó un problema. Todos nos miramos preguntándonos si no tendría razón. Pero junto a nosotros estaba un amigo italiano que había sido uno de los fundadores de las radios libres en Italia, específicamente de la Radio Alice de Bolonia. Dirigiéndose al técnico con aire irónico dijo: «¡Usted no ha entendido nada! La radio libre no es lo que supone. Lo que importa en las radios libres, lo que es eficaz, es cuando por primera vez las personas la captan y escuchan un barullo, un desorden terrible, el micrófono cayendo, todo el mundo hablando al mismo tiempo... Se trata precisamente de que piensen: ¡Ah, entonces eso puede ser radio!» Es así como se abre lo que llamo un universo de posibles totalmente diferente.

Este tipo de revolución molecular también se encontró en el periodismo en una época precisa. Célestin Freinet, gran innovador de la pedagogía, provocó una revolución montando periódicos con niños. Mostró que la expresión escrita impresa o la expresión del diseño, de la pintura, podían ser otra cosa. Esa apertura a otro modo de expresión y a otras potencialidades cambia, evidentemente, los modos de subjetivación colectiva. La manera de subjetivar de una clase escolar, un grupo sindical, la comunicación en un barrio o en una aldea, pueden ser radicalmente transformadas por la simple intrusión de un proceso maquínico de este tipo. Antes de que tenga lugar un cambio en la historia, incluso sin que se modifiquen las relaciones de fuerza, pueden surgir nuevos posibles.

Ahora, volviendo al freudismo. ¿qué fue lo que hizo Freud con su modo de escuchar la histeria? Observó un nuevo universo de posibles, un nuevo modo de semiotización de la subjetividad, en torno al cual, después, se abismaron consideraciones teóricas, grupos, tendencias, prácticas, etc. Pero *en principio, lo que Freud produjo fue una ruptura de los universos de referencia.* Por eso, creo que el acto analítico no es algo que pueda centrarse en la interpretación de una determinada secuencia de discurso por parte del analista. Más bien, a partir de tales o cuales elementos de singularidad se puede hacer surgir otros tipos de posibles —que estén incluso completamente armados—,

en una situación donde todo parecía predeterminado, prescrito, en modos estratificados de subjetivación, en modos de redundancia de la expresión, etc. La asociación libre y los modos de ruptura asignificante representan revoluciones analíticas de esa naturaleza, que aparecieron al mismo tiempo en la literatura, en el surrealismo, en la pintura.

Hoy podemos considerar que la salida de un impás —cualquier que sea— siempre implica el surgimiento de un proceso de singularización, la reorganización bajo nuevos ángulos de la problemática, la creación de fluctuaciones productoras de otro tipo de equilibrio, de otro tipo de orden. Es lo que Ilya Prigogine e Isabelle Stengers llaman «fluctuaciones fuera del equilibrio», «estructuras lejos del equilibrio».[14] En otros términos, *las «formaciones del inconsciente» se convierten en aquello que debe ser eventualmente producido, encontrado, articulado, montado, antes que buscado, reencontrado o recompuesto a partir de universales de subjetividad.*

RENATO MEZAN. Estoy de acuerdo con la idea de que existen diferentes niveles y dimensiones, y que el psicoanálisis —hasta donde puedo percibir— no da cuenta de todos ellos —aunque no creo que deba hacerlo. Pero me gustaría volver al caso de Jean-Baptiste para preguntar lo siguiente: ¿dónde empieza su intervención? Ha dicho que no interpretó, que no llevó la situación hacia una dimensión analítica. Entonces, ¿cómo ve el efecto de su presencia en ese proceso de singularización que condujo al joven a salir un poco de su sufrimiento?

Segunda cuestión: la expresión de la cara del técnico en la radio libre. Si fantaseamos un poco podemos pensar —aplicando un grado de interpretación, de conceptuación analítica— que tal vez aquello que el técnico dijo —«Si es para hacer esa tontería, ¿para qué una radio libre?»— significase que estaba angustiado en esa situación. Y si así fuera, cómo ve usted lo que el joven de la Radio Alice le dijo al técnico: «¡Esto que usted está diciendo no tiene nada que ver con lo que estamos haciendo. Usted no ha entendido nada!» Mi pregunta es: ¿qué se podría haber hecho concretamente, en términos de esquizoanálisis en ese caso? Pregunto esto porque tengo la impresión de que cuando el camarada de la radio italiana le dijo al técnico que no había entendido nada, obturó la posibilidad de cualquier proceso de singularización o de ruptura. ¿Cómo se puede enfocar esta situación desde un punto de vista esquizoanalítico?

GUATTARI. Voy a retomar el segundo ejemplo, tal vez porque me resulta más fácil. Creo que Andrea, el amigo italiano, hizo una intervención —una interpretación— analítica, pues la observación del técnico («si ustedes van a

---

14 Cf. notas 73, 74, 83, 85, 86, 107, 108, 109.

hacer esta mierda en la radio, ¿por qué se están metiendo en esto?»), como ha notado muy bien, tendía a culpabilizar al grupo y a inhibir las potencialidades de la radio libre. Pero para el amigo italiano, que sabía por experiencia propia que la fuerza de la radio libre pasaba exactamente por ese efecto de *nonsense* y sus repercusiones, era evidente que no teníamos que situar las consecuencias de nuestra intervención en relación a los modos de valorización dominantes en el campo de los medios de comunicación de masas. Por eso lo que hizo fue una suerte de interpretación de la culpabilidad ambiente. Lo importante en esa situación no era la invención de un nuevo medio de comunicación sino la *invención de un nuevo tipo de relación con la cosa comunicada*. Para mí fue totalmente esclarecedor. Se trataba de algo cuya naturaleza era similar a la revolución que hizo un gran teórico y músico como John Cage, al mostrar que la música podía ser también silencio, podía ser también el hecho de que el violinista golpeara con su violín en la silla. Ahí se abren, de repente, universos musicales totalmente imprevisibles, legitimando la entrada del barullo en el orden estético. De la misma naturaleza son también ciertos fenómenos de ruptura en las formas plásticas con el advenimiento de la pintura contemporánea (estoy pensando principalmente en la obra de Pollock, una de las más significativas desde ese punto de vista). Esas rupturas no sólo hablan del *phylum* de producción de los pintores, sino también de la manera en la que vamos a percibir las relaciones plásticas en situaciones completamente diferentes.

Por lo tanto, en relación a su primera cuestión, yo diría que *la virtud número uno de quien pretende meterse en esas problemáticas relativas a las formaciones del inconsciente es la de no perjudicar. La número dos sería la de intentar discernir el momento en el que una intervención puede tener un alcance pragmático procesual, lo que es muy raro. Y, una vez discernido, ser capaz de encontrar sus límites, lo que nos hace volver al primer precepto, el de no perjudicar*.

En otros términos, en el caso de Jean-Baptiste yo había preservado, hasta el momento de la propuesta de alquilar un apartamento, una cierta credibilidad, una especie de buena fe inocente, relativa a mi propia impotencia ante aquella situación dramática. De todas formas, no había hecho la simulación tradicional de los psicólogos y de los psicoanalistas —la de suponer que, por principio, yo tendría poder sobre ese modo de subjetivación, sobre ese tipo de situación. Y quizá pude proponer aquel diagrama, aquel plan de vida y de reorganización, porque conseguí preservar un mínimo de *cuantum* de intervención posible. Puesto que si hubiese intervenido antes y de cualquier manera, si la axiomática de la situación anterior implicase la imposibilidad de cualquier tipo de intervención por mi parte (por ejemplo, si lo que hubiese resultado es que yo estuviera en una situación de pura neutralidad y de pura escucha), probablemente ese *quantum* de intervención no habría sido posible.

PREGUNTA. Me gustaría saber cómo entiende usted la presencia del chicle entre usted y Jean-Baptiste.

PREGUNTA. Me gustaría saber hacia dónde se encamina el deseo del psicoanalista. ¿Qué mueve su deseo en la situación donde somete al analizado? Por ejemplo, en el caso de Jean-Baptiste el analista rompe con la institución familiar: pero, ¿en nombre de qué, de qué proyecto, si no se coloca en la perspectiva de una institución de análisis?

PREGUNTA. Me gustaría complementar la pregunta de él. ¿No habría en el deseo del analista una posible cuestión de valor?

PREGUNTA. Nosotros intentamos trabajar en la Escuela la cuestión de la psicosis. De acuerdo con nuestros parámetros, estaba preguntándome si su actitud en ese caso no habría correspondido con una especie de «función madre». Es decir, el analista como alguien que da opciones al sujeto. Pero creo que, por lo que entendí de su exposición, lo más importante no sería completar una función madre sino hacerlo con una cierta incertidumbre.

GUATTARI. Desde mi punto de vista, todas esas cuestiones se cruzan en un punto. *No creo que existan títulos o funciones de analista atribuibles a individuos.* Una cosa es que un individuo esté en posición de escucha, de asistencia, de control social; otra muy diferente es el hecho de que un proceso analítico se desencadene. Para mí, lo esencial es observar que los procesos analíticos están necesariamente descentrados en relación con las personas o los individuos. La cuestión del chicle pertenece a este orden. ¿Qué tipo de relación oral establece Jean-Baptiste conmigo? ¿Está en un diálogo, de un modo inconsciente, con una parte de mí mismo? Y si así fuera, ¿es oportuno calificar de femenina o de materna ese «pedazo de mí»? Aquí se puede pensar en términos de la teoría lacaniana del «objeto a». Pero esa referencia puede ser también una trampa: sólo tiene interés si consigue un alcance pragmático para desencadenar un proceso analítico; en caso contrario apenas es una fantasía, que en sí misma carece de alcance alguno.

Es evidente que si hay un deseo del analista es porque —para empezar— hay un analista. Y hay una suerte de «voluntad de potencia analítica», si es que se puede hablar así, una expectativa de resultado, una modelización comportamental. Eso no quiere decir que la cuestión del deseo no se plantee. Pero creo que se plantea exactamente como la cuestión de la transferencia; esto es, como una trampa mortal. Podría decirse que *siempre que hay transferencia se instaura una situación de alienación, lo que probablemente funciona como obstáculo a los verdaderos procesos analíticos*. En mi época de analista tradicional, establecí una analogía entre todos los principios de análisis. Llegué a confirmarla con otros analistas. En el principio de los tratamientos, desde la primera sesión hasta el quinto, sexto o séptimo mes, más o menos, existía y

se mantenía cierta productividad. Sin embargo, después se daba una suerte de fenómeno global de masificación, de solidificación, paralelamente a la instauración de fenómenos de transferencia, que funcionarían durante años como una verdadera implosión de los procesos analíticos.

SUELY ROLNIK. La transferencia funciona como una suerte de agujero negro.

GUATTARI. Un agujero negro que absorbe todas las potencialidades de productividad semiótica, cualquiera que sea su naturaleza.

RENATO MEZAN. Quiere decir que la transferencia es una resistencia del propio analista al proceso analítico. Entonces quisiera plantear dos cuestiones. La primera: ¿hubo en la historia del técnico un fenómeno de transferencia? Y si así fuera, ¿cómo sería ese fenómeno, de acuerdo al modo que usted tiene de concebir las cosas? La segunda, si Andrea al intervenir desculpabilizó al grupo, ¿cree usted que con eso ayudó al técnico a cambiar algo?

PREGUNTA. Continuando la pregunta de Renato, ¿no estaría interviniendo en esa situación la división entre trabajo intelectual y trabajo técnico, tan propia de nuestra sociedad?

GUATTARI. No volví a ver a ese joven, no sé lo que ocurrió con él, pero imagino que habrá tenido muchos hijos, porque en esta dirección proliferó toda una corriente de radios libres, centrada en torno a una concepción técnica, tecnocrática. Esa división entre trabajo técnico y trabajo de enunciación implica una concepción completamente apolítica y no analítica respecto a este género de empresas. Por eso en las radios libres, incluida aquella en la que trabajo, se rechaza sistemáticamente la especialización técnica. La persona de lo técnico (y no «el técnico») no se encuentra detrás de la cabina sino directamente en situación de diálogo. Esto, obviamente, constituye un factor suplementario de confusión.

En cuanto a la transferencia, es evidente que en ella se da algo fundamental. La situación queda totalmente cercada, encerrada entre cuatro paredes —como los cuatro personajes de Sartre, sólo que aquí apenas son dos. Se trata de un fenómeno de sobre-investimento, un modo paradójico de semiotización que se establece en este tipo de contextos, que desemboca, por lo general, en una situación en la que, por un lado, no se dice nada —el lado del analista— y, por otro, todo lo que es dicho es absorbido en un proceso radical de desvalorización. Es una situación sadomasoquista, desterritorializada, que propaga una potencia de deseo considerable. Es precisamente eso lo que otorga una eficiencia implacable al dispositivo. Lo que impide pensar en un cierre próximo de las sociedades de psicoanálisis y de los problemas que las agitan. En realidad, tales sociedades representan una mutación de las formas de poder: un prototipo que no se presenta como toma de poder,

ya que no implica ningún dispositivo coercitivo. Tal prototipo de poder es, por eso mismo, mucho más poderoso. No es difícil entender que se trata de un ideal extraordinario para quienes pretenden instaurar un poder interiorizado en todas las esferas de la sociedad. Parece broma pero no lo es: en Francia —no sé si sucede lo mismo en Brasil— hay centenares de instituciones para niños. Y en esas instituciones el poder real no pertenece a las instancias administrativas, sino a los analistas. Ellos ejercen una dominación increíble, sin que sea necesario manipular ningún vector coercitivo manifiesto —en todo caso manifiesto por las vías habituales.

RENATO MEZAN. Pienso que esto se da no sólo porque hay un individuo calificado como analista y otro intitulado como paciente que comienza un proceso analítico. Existe un conjunto de personas que se llaman analistas y que no tienen nada que ver con el análisis, tal como yo lo concibo. Pienso que todo lo que usted dice está ligado con una situación muy específica de Francia. Estoy pensando, particularmente, en el fenómeno del lacanianismo y la vanidad espantosa que promueve. Su creencia de que el universo es hexagonal —como la forma del mapa de Francia— y su transformación del análisis en procesos ontológicos, éticos, etc. Estoy totalmente de acuerdo con lo que usted denuncia. Para mí, análisis es la atención extrema prestada a lo que acontece en la situación, y aquí podríamos entrar en una discusión muy complicada. Voy a enunciar algo que tal vez sea una herejía. Hay revolución molecular —en el sentido que usted le otorga a esa palabra— cuando hay análisis de verdad y no sólo una payasada ritualizada, seudoanalítica, tal y como sucede muchas veces con el nombre de análisis.

GUATTARI. En absoluto considero esto una herejía.

RENATO MEZAN. Lo dije bromeando. Creo que usted está hablando de los poderes que constriñen al psicoanálisis, que van contra la singularización y la autonomía. Sin embargo, eso no se corresponde con mi propia experiencia analítica. Pero se trata de otra historia, larga y complicada, de la cual podemos hablar en otra ocasión.

GUATTARI. No veo problema alguno, *no veo coincidencia entre la situación que denominamos analítica y el psicoanálisis*. El psicoanálisis es una institución —práctica y teórica—, un dispositivo social del que damos cuenta eventualmente cuando estamos en una situación llamada psicoterapéutica. Por suerte hay muchos analistas que no practican psicoanálisis. El problema es que no lo saben; es preciso anunciarles esa buena nueva. Porque debido, exactamente, a que no practican psicoanálisis, quizá —de vez en cuando— hagan análisis, a pesar de sí mismos. Es precisamente en nombre del análisis por lo que me parece necesario combatir esa institución del psicoanálisis, con sus múltiples dimensiones de esclerosis institucional, teórica y práctica.

PREGUNTA. Estoy completamente de acuerdo con tu propuesta, a la cual llamaría de desinstitucionalización del psicoanálisis. Pero creo que aún podemos encontrar respuestas dentro del psicoanálisis, como imagino que tú mismo encontraste. Yo pensaría el acto analítico como un efecto de *nonsense.* Por lo tanto, te preguntaría, si consideramos como un síntoma la creación reiterada de instituciones psicoanalíticas, ¿no podríamos imaginar un grupo analítico —en el sentido de «grupo sujeto», tal como es sugerido en la *Revolución molecular*— que pueda producir, en ese contexto ilusoriamente llamado institución analítica, algunos efectos de tipo «acto analítico» que se propagarían más allá de la propia institución?

GUATTARI. Quizá tengamos un problema de vocabulario. Tengo la impresión de que estamos de acuerdo en la cuestión de fondo, pero no en la manera de expresarla. Un grupo puede ser tan analítico como un individuo, y viceversa. Pero en compensación, un dispositivo —que no es la mismo que un grupo, sino más bien un procedimiento, un trabajo de agenciamiento, de semiotización— puede pretender tener un alcance analítico e, incluso, tener la vocación que requiere esa pretensión. Eso implica, simplemente, una verificación de su existencia en tanto proceso en el propio seno de ese proceso, lo que es el exacto opuesto de un estatuto o de una función. Por eso yo no retomaría mi antigua formulación de «grupo sujeto». Hablaría de «procesos de subjetivación» o de «procesos de semiotización», que no coinciden con un grupo ni con un individuo: implican, más bien, tanto elementos infrapersonales, orgánicos, perceptivos, fisiológicos, ideales, como procesos económicos, maquínicos, extrapersonales. Este tipo de agenciamiento puede, en un momento dado, tomar la dimensión de proceso analítico.

DOMINGO INFANTE. Quería hacer la siguiente observación: el debate está girando siempre en torno a las palabras «análisis» y «relación analítica». El uso de esos términos no me parece apropiado, ya que, si entendí bien, la propuesta del esquizoanálisis es algo que desborda totalmente el campo psicoanalítico propiamente dicho. Éste considera al psicoanálisis como un «régimen de signos» —el régimen del significante— y propone considerar otras dimensiones semióticas. Sus contornos están definidos en *Mille Plateaux*.

GUATTARI. Estoy de acuerdo, pero no veo dónde está el problema.

SANDRA SCHAFFA. A mí me gustaría complementar, ya que también siento que estamos confundiendo las cosas en torno a la palabra «análisis». Quizás en esencia tengamos puntos en común, por ejemplo, la necesidad de no confundir la posición de analista con el analista en sí. Sin embargo, me parece que Félix parte de una fuga, de un quiebre de la situación de transferencia para definir el proceso analítico. Es exactamente en ese punto en el que, desde mi punto de vista, plantea un sentido radicalmente opuesto al de la perspectiva psicoanalítica.

Guattari. Aquí comenzaría a hablar de lo que tenía preparado para hoy.



Creo que la importancia de la problemática del análisis del inconsciente no pasa tanto por saber cómo se produjo tal fijación, tal identificación, en determinado momento del desarrollo genético. Esas cuestiones sólo interesan en la medida en que permiten discriminar *cómo*, en las situaciones concretas de determinadas relaciones sociales, hay procesos de subjetivación individual o colectiva que permanecen bloqueados, girando en falso o desarrollando formaciones de síntoma. Un ejemplo de este tipo de síntomas en un grupo, es la burocracia, la frase hecha, aquello que llamamos en francés «*langue de bois*» [«lengua de palo»], una retórica estereotipada, dogmática, de clichés. Cuando hablo de las formaciones de deseo en el campo social, no estoy pretendiendo explicar la historia o la lucha de clases con fragmentos psicológicos (mucho menos psicoanalíticos); al contrario, se trata de captar, de aprehender, lo más precisamente posible, cómo la subjetividad cae en un impás total, ya sea porque es absorbida en procesos de producción de subjetividad capitalística o —lo que es igual— porque no consigue entrar en procesos de singularización. Se trata simplemente de encontrar el motivo —por el que no se consigue vivir o sobrevivir en determinado lugar, en determinado momento.



El proceso analítico es como una máquina abstracta que se escurre entre las estratificaciones sociales, entre los períodos de tiempo, entre los modos de sensibilidad, entre aquello que llamo «universos».



La problemática del análisis de las formaciones del inconsciente incumbe a cuestiones tan fundamentales como la del futuro de los movimientos de transformación social, la de los modos de burocratización, o incluso al problema de la autogestión concebida fuera de los criterios de una democracia formal que se revela estéril. Se trata de cuestiones que han sido dejadas de lado. El análisis se ha vuelto una práctica sectorial, fundada sobre una concepción teórica asentada —esencialmente— en principios semióticos sin conexión directa con las producciones subjetivas tal y como existen en nuestras sociedades. Sobre todo si tomamos en consideración la evolución de las formas de organización social, y que las modernas formas de producción implican cada vez más la manipulación, la producción de subjetividad,

como elemento esencial. Hoy existen componentes maquínicos que tienen una importancia considerable en el campo de las máquinas de información. Tales componentes constituyen una suerte de materia prima de la propia textura de nuestras sociedades. Y son componentes que no pueden ser comprendidos desde teorías como las del significante, tal y como fue elaborada y puesta en circulación en la situación lacaniana y postlacaniana.

5. Más allá del complejo de infraestructura

a) El inconsciente freudiano

[Extractos de la conferencia de Guattari «Las energéticas semióticas», Coloquio en Cerisy (Francia, junio de 1983)].

Evocaré el golpe de genio —para no decir el golpe de locura— que llevó a Freud a inventar una energética semiótica cuyas primeras teorizaciones, a pesar de su carácter ingenuamente cientificista, fueron —finalmente— menos reduccionistas que aquellas que desarrolló más tarde, en el contexto de la institucionalización del psicoanálisis.

Una de las mayores ambiciones de Freud consistía en «descubrir qué forma asume la teoría del funcionamiento mental cuando en ella introducimos la noción de cantidad, una suerte de economía de las fuerzas nerviosas…»[15] Es una paradoja que sus primeros modelos de aparato psíquico, completamente impregnados del vocabulario psicofísico de Fechner y de las concepciones «fisicalistas» de Helmholtz y de Brücke —con frases del tipo «la tensión sexual física por encima de cierto nivel despierta la líbido psíquica que induce al coito…»[16]—, hayan sido elaborados en el mismo momento en que se lanzaba a explorar los «abismos» del inconsciente. ¿Cómo es posible que presupuestos tan mecanicistas hayan podido coexistir con sus nuevos métodos de lectura del discurso de la histeria, de los sonidos, de los lapsos, de los chistes, cuya audacia —y gratuidad, es preciso reconocer— sólo tuvo equivalentes en el dadaísmo y en el surrealismo? Veamos, por ejemplo,

---

15 Carta a Fliess del 25/05/1895, en *Naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1979; carta n. 24, p. 106.

16 Edición en inglés: Draft E. «How Anxiety Originates» (junio de 1894) en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. I, Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1991, p. 192.

el siguiente pasaje de la *Interpretación de los sueños*: «Insisto en que para analizar un sueño sea abandonado todo tipo de juicio fundado sobre algún grado de certeza y que, a su vez, se tenga total certeza de que un hecho de esta o de aquella especie pueda haberse producido en el sueño».[17]

Sin duda, la construcción cientificista de la que Freud nunca se libró,[18] *tuvo como función principal inmunizarlo contra las rupturas de sentido, demasiado brutales, a las que se exponía, no sólo debido a su escucha de la neurosis sino también al autoanálisis.* Sea como sea, y aunque no mantuvo en sus modelos ulteriores interacciones tan directas entre los flujos energéticos y la vida psíquica inconsciente, seguimos encontrando en la base de sus diversos edificios teóricos dispositivos que entrelazan componentes energéticos e instancias de representación mental, de manera cada vez más metafórica pero también cada vez más insidiosa. El llamado modelo del primer tópico propone el engendramiento del inconsciente a partir de una dinámica de represión de las representaciones ligadas a un curioso tipo de pulsiones, que asocian dos niveles:

1. Uno, somático, que pone en juego una «presión» energética de naturaleza no muy definida, que parece ser de orden bioquímico. Esta presión tiene su «fuente» en zonas de excitación calificadas de erógenas, y su «meta» respondería a un principio de constancia que tiende a asegurar una homeóstasis de las tensiones engendradas por dichas excitaciones.
2. Otro, psíquico, que articula hechos de lenguaje, representaciones de objeto; fantasmas, relaciones intersubjetivas al «objeto» de ese dispositivo; de tal modo que tal objeto constituye, de alguna manera, la variable del dispositivo.

La vida psíquica, inconsciente, tal y como Freud la concibía entonces, no cae bajo la dependencia total de una causalidad pulsional, incluso cuando permanece anclada en una energética física. En cambio, debido a las distorsiones que el «proceso primario» le hace sufrir (dislocamiento, condensación, determinación múltiple, alucinación), es capaz de imprimir en la libido diversos tipos de inhibición, de desvíos, de sublimaciones. En realidad, en esa etapa de la teoría es bastante difícil captar con precisión los puntos de engaste entre las fases somáticas y psíquicas de la pulsión. No se sabe exactamente si ese curioso misil está destinado a permanecer plantado en el terreno somático,

---

17 Edición en inglés: *The Interpretation of Dreams* (1900), cap. VII «The Psychology of the Dream-Processes», (A) The Forgetting of Dreams. en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. V., Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1991, p. 516.

18 En una nota Guattari comenta que Lacan con una franqueza rara en un psicoanalista que reivindica para sí la herencia freudiana insistió en el hecho de que Freud nunca rompió con sus primeras amarras cientificistas («La science et la vérité», en *Écrits,* París, Seuil, 1960, p. 857).

contentándose con emitir afectos y perturbaciones en el cielo de las representaciones, o si por el contrario, es ya parte integrante del mundo psíquico donde está llamado a transformarse. Sin embargo, para Freud lo esencial no estaba ahí. *Lo que le importaba era establecer vías de paso entre la libido sexual y los efectos de sentido.* Nunca renunció a esto, incluso cuando procuró un fundamento cosmológico al inconsciente —a partir de los paradigmas dualistas: vida-muerte, amor-discordia, orden-desorden—; nunca renunció a su *hipótesis inicial de una energía cuyos efectos serían al mismo tiempo físicos y psíquicos*.

Con el «segundo tópico» freudiano, las metáforas energéticas se van desvaneciendo en provecho de modelos más antropomórficos,[19] y *el movimiento psicoanalítico nunca termina de someter el concepto de energía libidinal a los más diversos tratamientos, para intentar dominar el escándalo teórico del que es portador.* No evocaré aquí sino su última metamorfosis bajo la égida del estructuralismo lacaniano. Se trata nada menos que de su *liquidación* casi total bajo la forma de cadena significante. Desde sus primeros escritos Lacan se distanció de la metapsicología freudiana. Primero afirmó que la libido no era más que un sistema de notación energética.[20] Luego, reduciendo la propia termodinámica a apenas un juego de significante,[21] llegó a denegar incluso su carácter de flujo, para hacer de ella un «órgano» de la pulsión[22] que a su vez se metamorfoseaba en «tesoro del significante».[23] Pero esa libido, «órgano de lo incorporal», comparada en otra parte con una lámina que se volatiliza,[24]

---

19 «… el campo intrasubjetivo tiende a concebirse según el modelo de las relaciones intersubjetivas y los sistemas se representan como personas relativamente autónomas en la persona (…) En la misma medida, la teoría científica del aparato psíquico tiende a aproximarse a la forma fantasmática en que el sujeto se concibe a sí mismo y quizás incluso se constituye». Laplanche J. y Pontalis, J.B. *Vocabulaire de la psychanalyse.* París, PUF, 1973, «Topique», p. 488 [ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis,* Barcelona, Labor, 1993, p. 434].

20 «Comme *concept énérgetique*, au contraire, la libido n'est que la notation symbolique de l'équivalence entre les dynamismes que les images investissent dans le comportement», en Lacan, Jacques, «Au-delà du 'principe de réalité'», intervención en el Congreso de Marienbad en 1936, en *Écrits*. París, Seuil, 1960, p. 91.

21 «La energética no es más que el revestimiento del mundo de la red de significantes, a pesar de lo que piensan los ingenieros en sus corazones ingenuos». Anotaciones hechas por Guattari del Seminario de Lacan, 14/01/1970.

22 «… la libido debe concebirse como un órgano en los dos sentidos del término, órgano-parte del organismo y órgano-instrumento». *Le séminaire -Livre XI- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* París, Seuil, 1973; cap. XV, p. 171. Y también en: «Subversion du sujet et dialectique du désir», en *Écrits,* París, Seuil, 1960; p. 817 y «Position de l'inconscient», en *Écrits,* p. 848.

23 *Écrits,* París, Seuil, 1960, p. 817.

24 *Le séminaire -Livre XI- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1960; cap. XV, p. 179 y «Position de l'inconscient», en *Écrits*. París, Seuil, 1960; p. 851. (El término original, *lamelle*, fue traducido como «lâmina» en la edición brasilera del *Seminário -Livro 11-* y por «lamínula» en la edición brasileña de *Escritos*. Suely Rolnik optó por esta última solución para la edición brasileña del presente libro. En la traducción del mismo al español se adoptó el término «lámina»).

inmortal y asexuada como las amebas, que también califica de «omelet»,[25] no fue totalmente privada de su estatuto energético, decididamente sacrosanto. Sin embargo, parece ser que se trataba de una energía bastante particular, ya que era susceptible —como nota Lacan— «de una cuantimetría tan fácil como inútil de introducir en teoría, pues sólo son reconocidos en esa energía algunos *quanta* de constancia». Y, agrega Lacan, «su color sexual, a la vez formalmente mantenido por Freud e inscrito en lo más íntimo de su naturaleza, es color de vacío: suspendido en la luz de un intervalo».[26]

b) El inconsciente esquizoanalítico

El término «inconsciente» sólo es mantenido aquí por conveniencia. El campo del esquizoanálisis sobrepasa con mucho lo que los psicoanalistas consideran su campo, a saber:

1. Una *performance* oral individual, basada generalmente en un modo familiarista de la subjetividad, en el contexto de las sociedades industriales «desarrolladas».
2. Manifestaciones afectivas circunscritas al espacio debilitado de la cura.

El esquizoanálisis, por el contrario, hace un esfuerzo de movilización de las formaciones colectivas y/o individuales, objetivas y/o subjetivas, de los devenires humanos y/o animales, vegetales, cósmicos… Se interesa por diversificar los medios de semiotización y rechaza cualquier centramiento de la subjetividad en la persona supuestamente neutra y benévola de un psicoanalista. *Abandona, así, el terreno de la interpretación significante para explorar los agenciamientos de enunciación*, que concurren en la producción de «afectos subjetivos» y «efectos maquínicos» (me refiero a todo aquello que implica una vida procesual, una problemática que se aparta de las redundancias estratificadas, un *phylum* evolutivo cualquiera que sea su naturaleza: biológica, económica, social, religiosa, estética).

¿Eso significa que cualquier perspectiva de evaluación y de prescripción científica está definitivamente descartada en este campo? ¿Es posible concebir la reconstitución de un modelo de inconsciente que renuncie al parámetro libidinal *oculto* (que, de hecho, escapaba a cualquier prueba concebible de *falsificabilidad*), sin dejar por eso de conferir un estatuto de pleno derecho

---

25 *Le séminaire -Livre XI- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, 1973, cap. XV, p. 179.
26 *«Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste»*, en Lacan, Jacques, *Écrits,* París, Seuil, 1960, p. 85.

a las «energéticas» (en plural) físicas, biológicas, sexuales, sociales, económicas? En sí misma, la hipótesis de una «descarga» energética asociada a cada operación psíquica no era absolutamente insensata. Sólo era legítimo desconfiar de ella en tanto inducía a la exportación de conceptos termodinámicos fuera de su campo original de validez, conceptos que habían sido establecidos de tal modo que excluían los «objetos incorporales» y los «procesos disipativos»,[27] propios de la vida orgánica y psíquica. La universalidad de los principios de convertibilidad y el aumento —en el tiempo— de la entropía que le es correlativa, sólo se «aseguran» en un cuadro de agenciamientos de enunciación técnico-científicos bien especificados. En cualquier caso, imagino que nadie dudaría de que en la vida cotidiana, principalmente en la vida del deseo, las «descargas» energéticas dependen más de un principio de *defensa* que de uno de equilibrio y de constancia.

Propongo entonces sustituir la concepción de un inconsciente fundado en una economía de cantidades pulsionales y una dinámica de representaciones conflictivas, por una modelización transformacional según la cual, en ciertas condiciones, los territorios del «yo», los «universos» de la alteridad, los «complejos de flujos materiales», las «máquinas de deseo», los agenciamientos semióticos, icónicos, de intelección, puedan engendrarse unos a los otros. De este modo, ya no se trata de ajustarse a la forma de las instancias, sino de acceder a las transmutaciones, a las «transducciones» de su sustancia.

Nuestra psicofísica se distancia de aquella a la que se refería Freud, en su rechazo a considerar un sustrato material y energético único. No postula un dualismo maniqueísta entre lo que podríamos llamar una «inercia energética» indiferenciada y un «anima» subjetiva creadora de diferenciación. *Antes* de la instauración de una materia y de una extensión asimilable a las dimensiones energético-espacio-temporales del mundo físico, esta psicofísica parte de transformaciones que acontecen al mismo tiempo en los dominios más heterogéneos que se pueda concebir. Y presupone diversas modalidades de «transversalidad» entre tales dominios.

Otra distinción entre nuestro proyecto de cartografía —en el plano metodológico— y los «efectos» y «afectos» de las perspectivas científicas anteriores, radica en que su cuantificación se diferencia tanto de las cuantimetrías físicas como de las cuantificaciones lógicas tradicionales. Ya no tendrá por objeto conjuntos cualificados de manera unívoca, es decir conjuntos cuyos elementos fueron previamente seleccionados de manera exhaustiva, hasta el punto de saber

---

27 Guattari toma prestada la noción «procesos disipativos» de Stengers y Prigogine (cf. notas 73, 74, 84, 85, 93, 94, 108, 109, 127).

siempre —y sin ambigüedad— si determinado elemento les pertenece o no. Nuestras cuantificaciones se enlazan a agenciamientos que pueden ser transformados radicalmente, a «esquizos» o concordancias que cambian su configuración, a «reordenamientos por fluctuación»,[28] a «implosiones sin apelación»,[29] etc. Esa ubicuidad y multivalencia de las entidades esquizoanalíticas —ilustradas por el sueño, pero también por la intelección en estado naciente— permanecen irreductibles. «Mónadas» a la manera de Leibniz, «miríadas» en términos de Michel Serres, esas entidades no dependen de una simple pertenencia a «subconjuntos borrosos», susceptibles de ser «cercados» por un cálculo probabilístico o modal; participan de un plano general de inmanencia que las implica a todas en relaciones de presuposición, que a su vez serán consideradas como *niveles de consistencia energética*. Pero tal vez sea preferible tomar las cosas a la inversa, y plantear que son las fracturas que cada una de esas entidades provoca en ese «plano de consistencia» lo que manifiesta niveles energéticos específicos. Como sea, esas entidades intensivas, y los *cuanta* energéticos relativos a la consistencia de sus interrelaciones (actuales y virtuales), sólo serán discernidos a través de los agenciamientos complejos que las semiotizan.

Nótese cómo la semiótica en cuestión no es más un gran suburbio de la lingüística, como en la tradición saussuriana. Podemos imaginarla muy cercana a la perspectiva de su fundador Charles Sanders Peirce, como una ciencia enciclopédica de los fenómenos de expresión, una «phaneroscopia». Además, toma prestadas ciertas categorías de la glosemática de Louis Hjelmslev, que preconizaba una apertura semiótica de la lingüística, ya que la concebía desde una perspectiva fundamentalmente «inmanentista».[30]



[Reunión con filósofos (São Paulo, 23/08/1982)].

GUATTARI. Quiero aclarar que estoy presentando algo que no está aún cristalizado. Se trata de un esbozo del trabajo que Gilles Deleuze y yo estamos desarrollando. Pero quería intentar captar más de cerca tres tipos de problemáticas, que yo llamaría procedimientos de eficiencia semiótica:

---

28 Guattari toma prestada la noción de «reordenamientos por fluctuación» de Stengers y Prigogine (cf. 73, 74, 83, 85, 86, 94, 107, 109).

29 Guattari toma prestada la noción «implosiones sin apelación» de Stengers y Prigogine (cf. notas 73, 74, 83, 85, 86, 94, 107, 108).

30 Hjelmslev, Louis, *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem,* São Paulo, Perspectiva, 1975. Según Guattari, «a pesar de que Hjelmslev y el Círculo de Copenhague rechazaron cualquier posible traducibilidad del sentido de los diferentes sistemas de expresión fuera de la "lengua cotidiana", ellos tenían como proyecto elaborar un "álgebra glosemática" que debía, de acuerdo con su intención, diferenciarse tanto de la lingüística de las lenguas actuales, como de la lógica "simbólica"».

1. A partir de cuándo, y cómo, un sistema semiótico cambia algo en la realidad.
2. A la inversa, cómo una realidad puede tener un impacto semiótico; y correlativamente, los sistemas procesuales que resultan de éste (proceso identificado con una fórmula general de máquina en sentido lato, no sólo máquinas técnicas, sino también semióticas).
3. Los modos de semiotización.

Por lo tanto, lo que me propongo abordar no es de la naturaleza de un modelo de aparato psíquico (para retomar una vieja expresión freudiana) con su metapsicología, sino del orden de aquello que llamo agenciamiento. Un agenciamiento de enunciación que no retoma la dicotomía físico-psíquica, ese viejo corte que ha llevado a todo tipo de aporías en una cierta época de la psicología: el paralelismo en la teoría de Taine entre lo fisiológico y lo psicológico, o las oposiciones constantes entre los sistemas de excitación física y los sistemas de representación psíquica en Freud. Es cierto que las teorías estructuralistas contemporáneas en el psicoanálisis intentaron superar ese tipo de oposición. La teoría de la pulsión en Lacan, por ejemplo, deja totalmente de lado la antigua cuadripartición de la teoría freudiana de la pulsión, relativa a la presión libidinal (energía sexual indiferenciada), a las fuentes (zonas erógenas), a la meta y al objeto. En la teoría lacaniana sólo permanece la noción de objeto, y reducida a un matema del inconsciente; esto es, depurada de todo aquello que le daba su carácter paradójico en Freud, por no decir provocativo o provocador (como cuando colocaba en el corazón de las operaciones psíquicas cosas como seno, heces, penes).

Si volvemos a la problemática de la energética, del paso al acto, de la eficiencia semiótica, podemos preguntarnos: ¿cuál fue su destino en las corrientes estructuralistas existentes? Si admitiésemos que la teoría lacaniana del significante elimina totalmente esa problemática, sería preciso acompañar todas las implicancias de tal eliminación. Si no hay más problemática energética propiamente dicha, si el concepto de libido desaparece totalmente a lo largo de la evolución de los textos de Lacan —en provecho del significante, en una especie de sincronía de la afirmación del concepto de significante—, quiere decir que no hay motivos para mantener conceptos dinámicos, ni para conservar en el centro del psicoanálisis la noción de «conflicto». Y si suprimimos la noción de conflicto, es entonces la idea de interpretación la que ya no se sostiene, pues la interpretación es una revelación de sentidos ocultos que son principalmente las represiones relativas a situaciones conflictivas, las cuales deberán ser desbloqueadas. Gradualmente, todo el edificio psicoanalítico se derrumba. No constituye un trabajo menor constatar qué tipo de equilibrismo permite arribar a una suerte de visión monista del

inconsciente a partir de la noción de significante. Todo pasa a ser del orden del significante: la pulsión, el sujeto, el falo, el «Otro». No es necesario enumerar todas las fórmulas. Sólo que lo que así se plantea, necesariamente, es el problema de la legitimidad de todas las metáforas subyacentes que implican una economía energética.

En esas condiciones, desde mi punto de vista, *no se precisa volver a una teoría general de la energética psíquica; por el contrario, se vuelve posible diferenciar las diversas energéticas puestas en juego, lo que yo llamaría «energéticas semióticas»*. La intención de enlazar el concepto de energía con el concepto de semiótica presenta una aporía, una paradoja que voy a intentar defender como pueda, a partir de la reflexión de uno de mis amigos físicos, un italiano, célebre por otras razones, que se llama Franco Piperno.[31] Yo le preguntaba si era posible concebir la existencia de movimientos, de transformación, que no implicasen una problemática energética. Con gran tenacidad, me contestó que eso es inconcebible. Otros físicos me respondieron lo mismo: para ellos está claro que se trata siempre de una problemática energética. Y si quisiéramos atenernos a la consistencia del concepto de energía, tal y como es manipulado por sus administradores, es impensable que pueda haber un movimiento —cualquiera que sea, una traslación, un ordenamiento, un efecto, una distorsión, una transformación cualitativa— que no implique una problemática energética.

MIRIAM CHNAIDERMAN. ¿Dónde está la semiótica ahí? ¿Por qué una «semiótica energética»?

GUATTARI. En cualquier sistema de transformación semiótica existe la noción de movimiento. En la concepción transformacional de Chomsky, por ejemplo, existe la idea de transformación, que permite postular —a priori— que hay una energética por inventar. Es obvio que si tomásemos la energética termodinámica, y las consecuencias de su segundo principio —que será preciso cuestionar— desembocaríamos en un desorden total. Por eso me parece necesario volver a concepciones mucho más antropológicas de la energé-

---

31 Franco Piperno es un físico italiano que participó activamente del movimiento autónomo en Italia, en los años setenta. Fue uno de los líderes de *Potere Operaio* —organización que antecedió al movimiento— y, cuando este grupo se autodisolvió, Piperno participó en la *Autonomia Possibile*, en la que editaba el periódico *Metropoli*. Se exilió en París en 1979 y más tarde fue extraditado a Italia, a pesar de la protesta pública del entonces presidente de Francia François Mitterrand. Absuelto, Piperno volvió a París en 1980 con una beca del Instituto Poincaré, donde permaneció hasta recibir una beca del MIT para viajar a Estados Unidos. Tras el rechazo de su entrada en Estados Unidos, Piperno se instaló en Canadá, contratado por la Universidad de Quebec y más tarde por la Universidad de Alberta, en Edmonton. A su vuelta a Italia retomó la enseñanza, y fue elegido diputado en la sureña ciudad de Cosenza (cf. notas 18, 32, 37, 60, 61, 62).

tica. Es preciso pasar de una energética general, que sólo existe en el nivel conceptual científico manipulado por los físicos, a la idea de que hay tantas estratificaciones energéticas, tantas bioenergéticas, como universos de ordenamiento, de valorización, de dimensiones cualitativas. Es decir, la conversión de energía no implica en absoluto que no haya un nivel específico de energías cinéticas, potenciales, químicas, biológicas, cada una con su globalidad, la cual define exactamente su esfera de posibles. Esa esfera de posibles es la que yo vinculo a la noción de «universo».

Por lo tanto, *propongo abolir el concepto de equivalentes energéticos generales, del mismo modo que el concepto de libido*. En contrapartida, propongo intentar captar esferas de funcionamiento específicas, habitadas por sistemas de codificación, sistemas semióticos, que permiten eludir los equivalentes generales en el paso de un sistema a otro y sustituirlos por verdaderas vías de paso. El segundo recorte es de proceso, los procesos maquínicos que organizan la combinación de los efectos (combinación entre los diferentes sistemas de «efectuación», que produce máquinas concretas) y los procesos de «afectación» que son, por ejemplo, la propia afectación en un punto de subjetivación.



[Conversación informal (São Paulo, 08/09/1982)].

PREGUNTA. Tengo una pregunta, quizás un poco imbécil, pero que voy a plantearla igual. Es respecto al espacio cada vez mayor que la concepción de lenguaje de Hjelmslev viene ocupando en la obra de ustedes. Si en el *Anti Edipo* esa concepción ya tenía un lugar importante, en *Mil mesetas* ocupa un espacio mayor. Y por lo que usted estuvo diciendo aquí, se nota que las nociones de contenido y de expresión —que son en algún sentido nociones de lenguaje— están volviéndose centrales. Mi pregunta tal vez sea un tanto perversa: si ustedes dicen en *Mil mesetas* que el inconsciente no tiene nada que ver con el lenguaje —en respuesta a Lacan que también buscó esquemas en la lingüística—, ¿por qué entonces todo ese espacio para Hjelmslev?

GUATTARI. No pienso que sea así, Hjelmslev nunca fue verdaderamente un lingüista ni para nosotros, ni para nadie. Nos interesó como filósofo del lenguaje: la problemática de Hjelmslev es la de la expresión. Pensándolo bien, podríamos transponer tu frase *ipsis literis* al spinozismo: ¿por qué Spinoza tiende a tomar una importancia cada vez mayor en nuestras referencias? Creo que, de algún modo, Hjelmslev prolonga a Spinoza en lo que respecta a la problemática de la expresión, ya que fue él quién planteó la cuestión de las semióticas en una concepción muy abierta. En Hjelmslev hay una

perspectiva profundamente destructiva de los sistemas lingüísticos y de las semióticas que reducen todo al significante. Por otro lado, creo que la problemática de la expresión en Hjelmslev apenas es uno de los términos de la articulación, que —en rigor— no se sitúa sólo en torno a la pareja expresión-contenido; ya que esa, en realidad, se opone a los tres órdenes: la materia, la sustancia y la forma. Y si el modelo hjelmsleviano tendía ya a librarse de la oposición significado-significante —al volverla más compleja, con sus seis categorías expresión-contenido, cruzadas con materia-sustancia de expresión—, nosotros la volvemos más compleja aun. Agregamos un factor multiplicador al conjunto del sistema, al introducir la oposición entre los modos de codificación —los modos de expresión que dependen de (no sé cómo llamar eso)... las coordenadas de universo, sistemas/no-sistemas incorporales, devenires territoriales, devenires sensibles, devenires cualitativos, devenires valor…

5. *Emoción/energía/cuerpo/sexo: el mito del «viaje» de liberación*

DESDE MI PUNTO DE VISTA, es preciso tener mucho cuidado con las referencias a las nociones energéticas —tales como fuerza vital, emoción o incluso la propia energía— tan en boga en los últimos tiempos, ya que son nociones que siempre intentan «arrastrar» la economía del deseo hacia una especie de infraestructura, instintiva o pulsional, estableciendo una dicotomía maniqueísta entre un supuesto indiferenciado y un supuesto diferenciado. *Parece mucho más ventajoso partir de una teoría que considere el deseo como parte inmediata de la naturaleza de los sistemas maquínicos altamente diferenciados y elaborados.*



[Conversación informal (São Paulo, 08/09/1982)].

PREGUNTA. En *Mil mesetas,* multiplicáis las alertas, las recomendaciones de prudencia, etc. Existiría una suerte de viaje que se haría paso a paso en el libro y, al mismo tiempo, se estaría corriendo el riesgo de no poder continuar, de ser absorbido por el propio viaje. Por lo tanto, me gustaría saber si, aunque se esté corriendo el riesgo de ser absorbido por el viaje, hay lugar para la prudencia; y, en que medida las precauciones no falsearían el viaje. Yo esperaba que desarrollaseis esa cuestión en el texto, no como instrucciones de uso, sino como algo que esclareciese la propia cuestión de la prudencia.

Quería hacer una observación: las cuestiones que planteo son personales, dado que constituyen una trayectoria propia, que se cruza con vuestra trayectoria, es decir, con vuestra trayectoria escrita en cierto momento. Y es partir de ese cruce desde el que planteo estas cuestiones.

GUATTARI. Haces una especificación importante, porque el viaje del cual estamos hablando, no es absolutamente «el viaje», en el sentido del «*trip*» americano, con el cuasi místico trasfondo que ha tomado esta noción, por

ejemplo, en toda la nueva cultura. En lugar de viaje, hablaría, de un modo más prosaico, de proceso. No existe, desde mi punto de vista, un nivel indiferenciado de la subjetividad. La subjetividad es siempre tomada en rizomas, en flujos, en máquinas, etc.; está siempre altamente diferenciada, es procesual. Por lo tanto, una iniciativa, pongamos, esquizoanalítica, un agenciamiento creador, productor de sentido, productor de actos, productor de nuevas realidades, es algo que conjuga, asocia, neutraliza, monta otros procesos. Pero los efectos no son necesariamente acumulativos. Los procesos pueden apoyarse unos en otros para llegar a territorios muertos. Desgraciadamente es lo que suele ocurrir, lo que sucede frecuentemente en la economía conyugal, en la economía doméstica. Dos personas están implicadas en un proceso amoroso y ese proceso acaba desembocando en una obturación territorial, que neutraliza cualquier posibilidad de riqueza (incluido el deseo sexual), todas las aperturas. Lo mismo puede ocurrir en todos los otros modos del proceso de expresión.

En este sentido podemos hablar de prudencia. No para hacer de ella una categoría moral general. La cuestión de la prudencia aparece, precisamente, como reacción a las mitologías espontaneístas de ciertas épocas: no tiene nada que ver con «cualquier cosa», con la improvisación, con el «libérese», con el «disfrute su cuerpo», etc. Tiene mucho más que ver con la idea de tomar en consideración tanto la riqueza como la precariedad de esos procesos. Podríamos citar muchos ejemplos. He puesto el ejemplo del grupo feminista en *Lotta Continua*: un proceso de singularización —el del feminismo— hace explotar un movimiento. Pero igualmente podemos citar el ejemplo de los procesos creativos ligados a la droga. Es verdad que el LSD —la droga en general— puede desarrollar procesos perceptivos, procesos semióticos enriquecedores, cuando se agencian con un personaje como Henri Michaux. Desgraciadamente los agenciamientos como el de Henri Michaux no son tan frecuentes, y perfectamente se pueden dar fenómenos de implosión, de neutralización, de impotencia o, pura y simplemente, fenómenos de agujero negro. El fascismo puede ser también considerado, independientemente de todas las determinaciones sociales y políticas, como la expresión de una acumulación, de una bola de nieve de microfascismos. Decir esto implica diferenciar el fascismo de otras formas de totalitarismo, de los totalitarismos neutros. El fascismo, por el contrario, es un totalitarismo hiperactivo.

En definitiva, la economía del deseo puede también desembocar en fenómenos de catástrofe, de agujero negro.



[Reunión en la sede del «Grupo de Acción Lésbico-Feminista» (São Paulo, 02/09/1982)].

PREGUNTA. ¿No cree que en la actualidad el problema pasa por no tener espacio alguno para la emoción?

GUATTARI. Me gustaría hacer dos observaciones al respecto de la cuestión de la reconquista de la emoción: por un lado, es verdad que la producción de afecto, la producción de emoción limitada a aquello que conviene a una cierta funcionalidad del sistema es propia de la subjetividad capitalística (basta preguntar a los indios de América, o a los africanos, por ejemplo, qué piensan de los blancos; constataremos que muchas veces describen a los blancos como una especie de cadáveres ambulantes). Pero, por otro lado, a mí me parece completamente absurdo pensar que, en contrapartida, sea posible reconquistar emociones en aquello que sería su estatuto originario. Esto tiene que ver con la gran mitología de posguerra, que se desarrolló en torno a cierta concepción de la etnología, del jazz, etc. —tiene que ver con cierto tercermundismo.

Considero preferible elaborar lo que usted llama emoción, y yo llamaría afecto, en función de los agenciamientos de producción de subjetividad, hoy. Por ejemplo: un material que es el resultado de modernas tecnologías, como el *walkman*, puede ser interpretado de diferentes maneras. Podríamos decir que se trata de un instrumento de sujeción de jóvenes a las músicas y a las tecnologías dominantes, o de una suerte de droga estético-tecnológica. Pero también podríamos considerarlo como la invención de otro universo musical, de otra percepción.

MARIA TEREZA AARON. Es como el hilo musical de los ascensores, la música mecánica, en pocas palabras la muerte de la música. Incluso existen radios que sólo tocan música para ascensores.

GUATTARI. No estoy de acuerdo con que eso sea la muerte de la música. Usted está opinando desde el punto de vista del contenido de la música, mientras que yo estoy intentando hablar de la mutación de los afectos. En diferentes etapas tecnológicas hay diferentes tipos de afectos musicales, o de afectos de imagen, sea cual sea su contenido, su mensaje.



[Entrevista de Pepe Escobar para el «Folhetim», *Folha de São Paulo* (São Paulo, 05/09/1982)].

PEPE ESCOBAR. Instintivamente —considerando la distancia que, para tantos hombres, separa todo el posible esplendor de la miseria que nos es reservada—, los adolescentes parecen ser los primeros en reconocer esa situación e intentar enfrentarla con sus armas. En ciertos círculos culturales se habla bastante del saber afectivo, que no pasa por el lenguaje o por la razón, a través del cual los adolescentes se expresan principalmente.

GUATTARI. Pienso que existen múltiples elementos de expresión que no pasan por el lenguaje tal como es fabricado por la escuela, por la universidad, por los medios de comunicación de masas y por todas las formaciones de poder. La expresión del cuerpo, la expresión de la gracia, la danza, el riesgo, la voluntad de transformar el mundo, de circular, de codificar las cosas de otro modo, son lenguajes que no se reducen a pulsiones cuantitativas, globales. Constituyen la diferencia. Las generaciones jóvenes, en su modo de ver, sentir y expresar, tienen cadenas semióticas, sistemas cada vez más elaborados. Mi abuelo, cuando hablaba por teléfono, no se sentía cómodo. Yo tampoco, cuando tengo uno de esos *gadgets* tecnológicos en las manos. Para chicos de cinco o seis años de edad eso no es un problema. Es decir, *estas formas de lenguaje afectivo no son algo parecido al buen salvaje o al retorno a la naturaleza de Rousseau*. Vea como hoy, en la vieja Europa, existe un corte radical entre la generación que después de la guerra literalmente se zambulló con pasión en el cine, en la tecnología, en el conocimiento del jazz, del arte africano, y la generación universitaria que le siguió. Hay otro lenguaje, otra manera de hacer cine, video, política, que se corresponden con la posibilidad real de hacer *otra* cosa, algo que se libere de las etiquetas de siempre y que no tiene nada que ver con estar haciendo algo más primitivo. Las posibilidades abiertas son infinitas, incluso a nivel político. Mi hijo hace política armando radios libres —una técnica altamente especializada— y tocando la guitarra. En Nueva York, por ejemplo, las cosas suceden ya desde ese punto de vista al que usted se refería, desde el conocimiento afectivo, el nivel de la sensibilidad inherente a la relación bajo una percepción inmediata. En Francia los medios llamados culturales producen tedio, no hay riqueza de ningún tipo. Pienso que, por el contrario, en Brasil y en otros países, asistimos a la emergencia de un nuevo tipo de posible, que naturalmente es recuperado, encuadrado por las grandes formaciones de poder, por los medios de comunicación de masas, etc., pero que continúa proliferando en los márgenes.



Siempre me irritó el sin sentido sobre el tema de la ciencia sin conciencia: «Qué bueno sería si consiguiésemos colocar un pequeño suplemento de alma en la ciencia y en la técnica», y todo ese tipo cosas… Esto no tiene sentido, porque es sobre esta misma subjetividad, que se articula hacia una irreversible y acelerada degeneración, sobre la que los sistemas maquínicos han podido desarrollarse. ¿Y, además, no es un poco idiota querer mejorar esa especie humana, que es una de las más vulgares, malas y agresivas que existen? En cuanto a mí, las máquinas no me dan miedo, ya que amplían la percepción y simplifican los comportamientos humanos. Tengo miedo cuando son reducidas al nivel de la estupidez humana.

No soy postmoderno. No creo que los progresos científicos y tecnológicos vengan necesariamente acompañados de un reforzamiento de lo esquizo en relación con los valores de deseo, de creación. Pienso, por el contrario, que es preciso utilizar las máquinas, todas las máquinas —concretas y abstractas, técnicas, científicas, artísticas—, para hacer algo más que la revolución en el mundo: ese algo más es recrearlo de punta a punta.

Estoy enteramente a favor, evidentemente, de la defensa del medio ambiente. La cuestión no es ésa. Es preciso admitir que la expansión técnico-científica tiene un carácter irreversible. La cuestión consiste en operar al nivel de las revoluciones moleculares y molares que puedan cambiar totalmente sus finalidades, ya que —es preciso repetir— ese cambio no tiene por qué tener obligatoriamente el carácter catastrófico con el que se ha iniciado. El carácter cada vez más artificial de los procesos de producción subjetiva podría muy bien asociarse a nuevas formas de sociabilidad y de creación. Es ahí donde se sitúa ese «cursor» de las revoluciones moleculares del que estoy hablando sin parar, corriendo el riesgo de reventar los tímpanos de mis amigos.



Está bien que se diga que las ideas vienen del cuerpo, pero entonces sería necesario explicar que viene a ser «el cuerpo». Podríamos decir, en cierto modo, que el lenguaje viene del cuerpo, en la medida en que hablamos con la boca. Pero el lenguaje no es un fenómeno biológico en tanto tal y si tomamos otros ejemplos —como la sensibilidad, la relación con el mundo, etc.— vemos que éstos no brotan de ese cuerpo convertido en planta. Si así fuese, la historia no estaría en el punto en el que se encuentra: si ese tipo de problema pudiese ser resuelto simplemente «cultivando su jardín», como decía Voltaire, consideraríamos una lógica de transformación histórica de la naturaleza completamente diferente de aquella que presenciamos.



Sería preciso reflexionar más, quizá, sobre esta noción de cuerpo. Las cosas, en las sociedades industriales «desarrolladas», son representadas como si tuviésemos un cuerpo, pero esto no es algo tan obvio. Pienso que nos atribuyen un cuerpo, que producen un cuerpo para nosotros, un cuerpo capaz de desarrollarse en un espacio social, en un espacio productivo, y del cual somos responsables. Existen otros sistemas antropológicos donde esa noción de cuerpo individuado no funciona del mismo modo; por el contrario, en esos lugares, la propia noción de cuerpo, de cuerpo natural no existe

como tal. El cuerpo arcaico, por ejemplo, nunca es un cuerpo desnudo, siempre es el subconjunto de un cuerpo social, atravesado por las marcas del *socius*, por los tatuajes, por las iniciaciones, etc. Ese cuerpo no comporta órganos individuados: él mismo es atravesado por las almas, por los espíritus que pertenecen al conjunto de los agenciamientos colectivos.

Ya en nuestras sociedades, las grandes fases de iniciación de la infancia a los flujos capitalísticos consisten, exactamente, en interiorizar la siguiente noción de cuerpo: «Usted tiene un cuerpo desnudo, un cuerpo vergonzoso, usted tiene un cuerpo que ha de inscribirse en cierto tipo de funcionamiento de economía doméstica, de la economía social». *El cuerpo, el rostro, la manera de comportarse en cada detalle de los movimientos de inserción social es siempre algo que tiene que ver con el modo de inserción en la subjetividad dominante*. Y cuando el cuerpo surge como tal —por ejemplo como problemática neurótica, como problemática de angustia o como problemática amorosa, lo que por otro lado, frecuentemente, es la misma cosa—, nos encontramos en una encrucijada, en la articulación entre, por un lado, los agenciamientos potencialmente productivos de un posible singular y, por otro, los agenciamientos sociales, equipamientos colectivos que esperan cierta adaptación normalizadora.



[Reunión en el Instituto Freudiano de Psicoanálisis (Río de Janeiro, 10/09/1982)].

JOSE M. MURARO. Hicimos una investigación sobre cuerpo y clase social en Brasil, más específicamente sobre la sexualidad femenina en diferentes clases sociales. Entrevistamos a personas de la gran burguesía (personas ricas, gestores del mercado financiero, propietarios de la industria y del comercio), a campesinos, personas que no viven en el modo de producción capitalista, personas que hacen circular simples mercancías de consumo, en la Zona da Mata, en Pernambuco. Entrevistamos también a obreros y obreras de las cadenas de montaje de São Paulo. Quiero plantear que la noción de cuerpo que encontramos en esas tres clases sociales es radicalmente diferente. Existe una patología de clase, un polo paranoico en la clase dominante y un polo dividido, esquizofrénico, en la clase obrera, por ejemplo.

GUATTARI. Quiero agradecerte tu intervención por enriquecer el debate con esos datos. Sin embargo, no estoy tan seguro de que las clases sociológicas que has tomado como referencia sean completamente pertinentes. La proyección de nociones como la esquizofrenia sobre esas categorías no me parece muy evidente. Me pregunto si esa tripartición que propones no debería ser cotejada, por ejemplo, con la consideración de las franjas de edad y con las variables que operan a nivel de las pertenencias étnicas. Otro cuestionamiento

consistiría en distinguir no sólo las zonas urbanas de las zonas rurales, sino también todas las zonas que no pueden ser clasificadas en ninguno de esos dos elementos. Sistemas urbanos que no son ciudades y sistemas rurales que no son rurales —como es el caso, por ejemplo, de esas inmensas zonas de *favelas*, tan comunes en América Latina. A eso se agrega el hecho de que ciertos equipamientos capitalísticos se encuentran implantados, efectivamente, a través de esas clases sociológicas —en la instauración, por ejemplo, de los sistemas sanitarios, de los sistemas educacionales, de los medios de comunicación de masas, etc. *Pienso que si no rechazamos las categorías demasiado simplistas del punto de vista sociológico corremos el riesgo de encontrar, a nivel de los agenciamientos, sólo lo que funciona según ese sistema de categorización.* Tales sistemas de categorización apenas deberían servirnos como medio de discernimiento de lo que son los agenciamientos reales. Esta perspectiva metodológica es, por lo tanto, inversa de aquella que relaciona los elementos descriptivos con las categorizaciones sociológicas.

Al restringir las cuestiones relativas al deseo en el campo social a una problemática como la de la sexualidad y a una técnica particular, como la sexología (y, por qué no, también a psicoterapia familiar, a psicoterapia de grupo, en fin a las mil tecnologías de esa naturaleza que proliferan en este momento), me parece que dejamos escapar lo esencial. Si Gilles Deleuze y yo decidimos no hablar de sexualidad y sí de deseo, es porque consideramos que los problemas de la vida, de la creación, nunca son reductibles a funciones fisiológicas, a funciones de reproducción, o a alguna dimensión particular del cuerpo. Éstos siempre implican elementos que están más allá del individuo —en el campo social, en el campo político— así como elementos que están del lado del individuo. Tales elementos no son tan fáciles de captar como pensaron los psicoanalistas con su noción de complejos estereotipados, estructuras generales, universales. Desde esta perspectiva, del lado del individuo y del cuerpo, existen singularidades complejas que no pueden ser rotuladas.



[entrevista de Pepe Escobar, inédita (São Paulo, 26/08/1982)].

PEPE ESCOBAR. ¿Qué piensas de la liberalización sexual como normalización de la sexualidad?

GUATTARI. En todas las sociedades, la sexualidad es normalizada. Eso no es ninguna novedad. Lo que interesa es la manera en la que es utilizada, incorporada, en la constitución de la fuerza colectiva de trabajo, en la producción de consumidores, en el conjunto de los sistemas de producción inherentes al

capitalismo. Antes la sexualidad era reservada al dominio privado, a las iniciativas individuales, a los clanes y a las familias. *Ahora, la máquina de desear es una máquina de trabajar.* En ese nivel los flujos de deseo encuentran reservas con capacidad de expresar rebeldía. Y el sistema actúa sobre éste de manera preventiva, como una compañía de seguros.

6. *Amor, territorios de deseo y una nueva suavidad*

El deseo amoroso no tiene nada que ver con la bestialidad o con una problemática etológica cualquiera. Cuando éste asume esa forma estamos ante algo que pertenece precisamente a la naturaleza del tratamiento del deseo en la subjetividad capitalística. *Hay cierto tratamiento serial y universalizante del deseo que consiste precisamente en reducir el sentimiento amoroso a esa suerte de apropiación de lo otro, apropiación de la imagen del otro, apropiación del cuerpo del otro, del devenir del otro, del sentir del otro.* Y a través de este mecanismo de apropiación se produce la constitución de territorios cerrados y opacos, inaccesibles precisamente a los procesos de singularización, ya sean del orden de la sensibilidad personal o de la creación, ya del orden del campo social, de la invención de otro modo de relación social, de otra concepción del trabajo social, de la cultura, etc.



Las luchas a veces terribles de la neurosis, de la conyugalidad, que hacen que los sentimientos amorosos más promisorios caigan, ocasionalmente, en territorios infernales, participan del campo de las revoluciones moleculares. Esto puede parecer un tanto fantasioso si partimos de la idea del psicoanálisis de que los fenómenos que éste llama superego pertenecerían a una instancia intrapsíquica. Pero si consideramos tales fenómenos en realidad como parte de cierta micropolítica de la subjetividad, entenderemos por qué esas relaciones de tipo edípico, que he mencionado, son micropolíticas específicas y no la encarnación de modelos pretenciosamente universales.

[entrevista de Pepe Escobar, inédita (São Paulo, 26/08/1982)].

PEPE ESCOBAR. ¿Aún es posible para dos personas vivir juntas? ¿Reconstruir la estructura o la secuencia de estructuras de una relación? ¿Mantener contra las presiones una suerte de anarquismo interpersonal que se renueve creativamente?

GUATTARI. Yo no creo que la libertad sea la anarquía. Es verdad que la vida de pareja tiene algo de totalmente controlado. Para un asalariado, por ejemplo, es prácticamente imposible mantenerse solo; debe haber por lo menos un salario más —y para eso es indispensable mantener la vida de pareja. Pero la vida de pareja no se reduce a eso. Aún puede constituir una manera de entender el mundo enteramente original.

PEPE ESCOBAR. ¿El *familiarismo* continua siendo una droga barata?

GUATTARI. En muchos casos, la mujer se convierte en una sierva, una especie de asistente del sector promocional del marido. Es el caso típico de los funcionarios burocráticos. Pero no interesa avalar moralmente ese tipo de fenómeno. No interesa despreciar a personas que toman drogas para protegerse —sean drogas conyugales o no. Lo importante es que en *toda* situación permanece —en principio metodológicamente— la posibilidad de intentarlo.



[Conversación informal (São Paulo, 08/09/1982)].

PREGUNTA. La forma que usted y Deleuze han encontrado para trabajar juntos me recuerda un poco a Montaigne y La Boétie, y a lo que Montaigne decía sobre su relación con La Boétie: «Si me preguntasen por qué lo amaba, diría: porque era él; porque no era yo». A partir de eso la cuestión que le planteo es si para no caer en un agujero negro no es esencial que haya alguien con quien se pueda proseguir en el proceso. Alguien que, en cierta manera, nos ayude un poco a mantener los pies en la tierra de vez en cuando, y a quien nosotros también le sirvamos, de vez en cuando, de apoyo para que él no caiga en un agujero negro. Me pregunto si personas como Lenz, Artaud, Nietzsche, no habrán caído exactamente por estar completamente solos.

GUATTARI. Usted mismo respondió a su pregunta. Pienso que, efectivamente, nunca se puede disociar los procesos maquínicos de las estructuras de reterritorialización —para adoptar un lenguaje más complicado, sofisticado o pedante, no sé. La cuestión de la construcción de expresión, de la construcción maquínica —que cambia los hechos, que los actualiza, que impulsa nuevas referencias, nuevos universos— es inseparable de la cuestión de los territorios o de los «cuerpos sin órganos» sobre los cuales se inscriben, se marcan, se encarnan los devenires maquínicos, los procesos incorporales. Pero es precisamente ahí donde encontramos toda la ambigüedad del territorio, de la

desterritorialización y de las reterritorializaciones. Una pareja puede tener (estoy convencido de eso) una productividad extraordinaria en cierto tipo de agenciamiento y puede, igualmente, desembocar en un infierno «entre cuatro paredes» (para retomar la expresión de Sartre), en una impotencia sistemática.



[Conversación informal (Salvador, 13/09/1982)].

MAURICIO LISSOVSKI. ¿Y esa misteriosa «nueva suavidad»[1] de la que usted habla en uno de los textos incluidos en la *Revolución molecular*?

GUATTARI. La «nueva suavidad» forma parte de esa cuestión que estamos discutiendo todo el tiempo, que es la invención de otra relación —con el cuerpo, por ejemplo—, presente en los devenires-animales. Salir de todos esos modos de subjetivación del cuerpo desnudo, del territorio conyugal, de la voluntad de poder sobre el cuerpo del otro, de la posesión de una franja de edad sobre otra, etc. Por lo tanto, para mí, la nueva suavidad es el hecho de que, efectivamente, un devenir-mujer, un devenir-planta, un devenir-animal, un devenir-cosmos pueden insertarse en los rizomas de modos de semiotización, sin por eso comprometer el desarrollo de una sociedad, el desarrollo de las fuerzas productivas y cosas por el estilo. Quiero decir que, antes, las máquinas de guerra, las máquinas militares, las grandes máquinas industriales eran la única condición para el desarrollo de las sociedades. La fuerza física, la fuerza militar, la afirmación de los valores viriles funcionaban como garantía de consistencia de una sociedad. Sin ellas, la devastación era total. Esto mismo existe aún en Rusia, en todos los países fascistas, en EEUU, etc. Pero hoy en día, los márgenes (los *Marginati*), las nuevas formas de subjetividad, también pueden afirmarse en su vocación de administrar la sociedad, de inventar un nuevo orden social, sin que para eso tengan que guiarse por esos valores falocráticos, competitivos, brutales, etc. Pueden expresarse por medio de sus propios devenires del deseo.



[Carta de F. Guattari a S. Rolnik (París, septiembre de 1983)].

Las semióticas sexuales del dominio de la «naturaleza», de la etología animal, son duras, crueles. Los territorios que ahí se constituyen, los *grasping*, están delimitados. La nueva suavidad corresponde, por el contrario, con nuevos

---

1 En francés, *nouvelle douceur*; en Guattari, Félix, «Les huits "principes"», *L'inconscient Machinique. Essais de Schizo-analyse. Fontenay-sous-bois,* Recherches, *1979; p. 201.*

coeficientes de transversalidad, con la invención de nuevas constelaciones de Universo (devenir-mujer, devenir-música, etc.). Tuve la impresión de que hay algo así en Brasil. ¡Puede ser que yo me engañe y que los brasileños sean unos machos terribles! Hay, sin embargo, cierta ternura de las entonaciones… la música… De cualquier manera, se trata de un objetivo micropolítico y no de un hecho objetivo.

❖❖❖

¿Una nueva suavidad?
Suely Rolnik

¿El amor se vuelve imposible?

Ya sabemos que la familia se ha desmoronado. No es algo nuevo. De ella quedó una determinada figura de hombre, una determinada figura de mujer. Figuras de una *célula* conyugal. Pero ésta también se está «desterritorializando» a pasos agigantados. El capital ha desvalorizado nuestra manera de amar: estamos completamente fuera de la escena. A partir de ahí, son muchos los caminos que se esbozan: del apego obsesivo a las formas que el capital ha vaciado (territorios artificialmente restaurados) a la creación de otros territorios de deseo. Nos topamos con innumerables peligros, a veces fatales.

En uno de los extremos está el miedo a la desterritorialización frente al que sucumbimos: nos encarcelamos en la simbiosis, nos intoxicamos de *familiarismo*, nos anestesiamos frente a toda sensación de mundo, nos endurecemos. En el otro extremo —cuando conseguimos no resistir a la desterritorialización y, zambullidos en su movimiento, nos convertimos en pura intensidad, en pura emoción de mundo—, nos acecha otro peligro. La fascinación que la desterritorialización ejerce sobre nosotros puede ser fatal: en lugar de vivirla como una dimensión imprescindible de la creación de territorios, la tomamos como una finalidad en sí misma. Y, completamente desprovistos de territorios, nos fragilizamos hasta deshacernos irremediablemente.

Entre esos dos extremos, o esas diferentes maneras de morir, se ensayan desgarradamente otras maneras de vivir. Y todos esos vectores de la experimentación coexisten, muchas veces, en la vida de una misma persona.

En el primer caso, Penélope y Ulises —supervivientes del naufragio de la familia— encarnan en todos nosotros, arrastrándonos hacia esa maldita simbiosis que nos persigue, hombres y mujeres que sólo varían su estilo. Esa maldita voluntad de espejo. Esa sed insaciable de absoluto, de eterno. Sed

que no nos da tregua y que nos aparta de todos los hilos del mundo —humanos o no— con los que podríamos estar tejiendo territorios, tejiéndonos. En la inmovilidad malhumorada de Penélope (que teje, pero siempre los mismos hilos) o en el movimiento compulsivo de Ulises (que nada teje) está siempre el mismo tedio, la misma impotencia, la misma angustia.

Las Penélopes tejen, pero siempre lo mismo: el amor por Ulises. Hilos, humanos o no, no son nada para Penélope: los rechaza todos, o ni siquiera los percibe. Su argumento es la eterna actualidad del tejido que teje para (y con) Ulises, obra que le lleva todo el tiempo y todo su espacio. Un tejido que cada noche deshace y que reinventa cada día. No es por gusto de tejer que teje, sino por gusto de reproducir el tejido, la imagen de ese amor. El mundo se vuelve así absoluto: ella y el otro (Ulises) dentro de ella. Penélopes eternamente condenadas a la voluntad de permanecer.

Los Ulises viajan, no tejen. Andan por todas partes sin estar en ninguna parte. Hilos, humanos o no, no tejen, pero son pedazos-imagen de un mundo del que Ulises intenta apoderarse en cada aventura. El mundo se vuelve así absoluto, Ulises y el otro (todas las otras) que él penetra. Pedazos cuyo montaje forma una imagen del mundo. Ulises eternamente condenados a la voluntad de partir.

Penélope se niega a la aventura, porque en la aventura se evidencia para ella la desterritorialización, el objeto de su pánico. Fervorosas adeptas y propagadoras, a su modo, de la fe en lo absoluto, las Penélopes no se reconocen en la discontinuidad de los contornos y no lo reconocen como ineluctable. Y cada vez que sienten lo discontinuo, lo consideran un mero accidente —y, en tanto tal, pasajero— accidente atribuido a la falta de otro dentro de ellas. La desterritorialización es traducida como sensación de estar desagregándose mientras Ulises les falta. Y, melancólicamente, Penélope lo acusa: «Me destruyes con tu voluntad de ausencia».

Pero esa sensación de destrucción (en la ausencia) es indisociable de una esperanza: la de la sensación aliviadora de reconstrucción (en su presencia) —condición de existencia de las Penélopes. La queja de la falta de Ulises alimenta la esperanza de que en cada retorno él le devuelva la certeza de ser mujer. La tan llorada amenaza de pérdida de Ulises es amenaza de una pérdida de sí misma; amenaza apaciguada en cada retorno de Ulises, que le devuelve ese *sí misma*. Es como si para existir, ella estuviese condenada a repetir infinitamente esa secuencia ritual que culmina con el acto de su fundación como mujer. «Pero en cada retorno he de apagar lo que tu ausencia me causó…», en cada vuelta tuya, sabré de nuevo… y de nuevo… y de nuevo… que *soy mujer*. En los gemidos que puntúan la angustiada espera de Ulises —cultivo de la simbiosis— Penélope garantiza su espejo.

Para Ulises la evidencia de la desterritorialización —objeto de su pánico— está en tejer. Por lo tanto, Ulises se niega a tejer. Fervorosos adeptos y propagadores, pero de otro modo, de la fe en lo absoluto, los Ulises tampoco se reconocen en la discontinuidad de los contornos, ni la reconocen como ineluctable. Y cada vez que sienten lo discontinuo, lo consideran un mero accidente y, en cuanto tal, pasajero. El accidente, aquí, es atribuido al exceso de presencia del otro, que les impide el acceso a todos los otros. La desterritorialización es traducida como sensación de estar siendo devorado por Penélope. Y, fóbicamente, Ulises la acusa: «Me destruyes con tu carencia, con tu deseo de presencia».

En este caso, inverso al de Penélope, la sensación de destrucción (en su presencia) es indisociable de una esperanza: la de una sensación aliviadora de reconstrucción (en su ausencia) —condición de existencia de los Ulises. Él precisa irse para mantener a Penélope bajo la amenaza de perderlo y en esa amenaza mantener vivo su deseo por él, deseo en el cual se refleja. Amenazada, Penélope grita su nombre a los cuatro vientos y desde el fondo de su desesperación le dice: «Yo no existo sin ti…», «sin ti, mi amor, yo no soy nadie…», «me duermo pensando en ti… y amanezco pensando en ti…», «yo sé que voy a amarte toda mi vida…» Al oír eso, Ulises se alivia: en el desconsuelo de ella, se consuela. Estando de nuevo seguro ahora sabe: «En cada ausencia mía, *yo* existo en la espera llorosa de ella, que constato y vuelvo a constatar en cada vuelta». Es en ese retiro ritual, hecho de una eterna fuga y de un eterno retorno —configuración de la simbiosis— en el que Ulises garantiza su espejo.

Las agresivas escapadas (los viajes de Ulises) son condición de existencia de ella. Penélope precisa, en su espera, quejarse de la «otra», —todas las mujeres (reales o imaginarias, no hay diferencia). En esa queja, indaga: «Espejo, espejo mío, ¿existe alguien más mujer que yo?» Y el eterno retorno de Ulises, respuesta del espejo, hace de ella *La Mujer*.

La espera melancólica (el tejer y retejer de Penélope) es condición de existencia de él. En la irritación frente a la carencia de Penélope, Ulises se funda como *Hombre*. Él precisa quejarse de la desesperación inconsolable de ella, pues en esa queja certifica la permanencia del suelo que pisa, el suelo de su perpetua reterritorialización. En realidad, en sus viajes, Ulises nunca se desterritorializa: está siempre y solamente en la secreta tierra firme hecha del incesante lamento de Penélope.

El pánico de Ulises ante la carencia de Penélope genera el pánico de Penélope ante la fuga de Ulises, que genera el pánico de Ulises. Pero Ulises nace del pánico de Penélope, que nace del pánico de Ulises…

Él aparece como el villano de la historia, ella como la molestia: él quien abandona y ella quien une. Pero, en realidad, los dos precisan tanto del abandono, como de la unión: —pacto simbiótico. Ambos precisan de esta intermitencia: en la silenciosa noche, silenciosamente, el tejido se deshace, instaurando la amenaza de la descomposición de lo *junto* —y, consecuentemente, de cada uno de ellos, indisociables en esta unión. A la luz de la mañana, los hilos, visiblemente, se tejen. En esa alternancia, lo que se busca es estar seguro de que la trama de ese drama perdure. Es preciso ver para creer infinitas veces. Repetir sin parar el peligro de desarticularse, para certificar lo eterno y absoluto de esa trama.

Penélope controla el tiempo: teje la trama de la eternidad. Ulises controla el espacio: monta la imagen de la totalidad. Dos estilos complementarios del deseo de absoluto: inmovilidad tibia y melosa, movilidad fría y seca. La misma esterilidad. Una sola neurosis: equilibrio homeostático. Miedo a vivir. Voluntad de morir.

Penélope y Ulises somos todos —con diferentes matices en cada momento. Más allá de eso, no es siempre el mismo Ulises el que Penélope espera que vuelva; no es siempre la misma Penélope la que Ulises abandona al partir —varían, y cada vez más. Mientras tanto, la escena es siempre la misma: hay siempre una mujer que desempeña a Penélope para él, siempre un hombre que desempeña a Ulises para ella (o viceversa). Remanentes activos de una familia desaparecida, que reproducimos artificialmente bajo las más variadas formas. Reterritorialización, eterna condena a «hacer escenas» en familia, maneras y maneras de reiterar que un día «esto» se volverá entero.

Pero un día, el Ulises —presente en cada uno de nosotros, hombres y mujeres— sale de la escena: se separa definitivamente de Penélope. No volverá nunca más. Superado el miedo, ya no precisa de espejo en la espera de ella, ni en la de nadie: se entrega de cuerpo y alma a la desterritorialización. Y otra escena se instaura: la de las *máquinas célibes*.[2]

Sin territorio fijo, las máquinas célibes vagan por el mundo. Con cada hilo que se presenta —humano o no— ellas mismas tejen, se tejen. Y en cada nuevo hilo, olvidan, se olvidan. Sin identidad, son pura pasión: nacen de

---

2 «Máquinas célibes» es un concepto propuesto por Michel Carrouges, en su libro *Les Machines célibataires* (París, Arcanes, 1954), para designar una suerte de máquina fantástica que encuentra en las obras de Kafka, Jarry, Edgar Allan Poe, Roussel, Duchamp y otros. El concepto es retomado por Deleuze y Guattari en 1972, en *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Minuit, 1972 [ed. cast.: El Anti Edipo, Barcelona, Paidós, 1998]. Los autores lo utilizan para designar lo que llaman «tercera síntesis del inconsciente», que le sucede a la «máquina paranoica» y a la «máquina milagrosa». En la década de 1970, las máquinas célibes fueron objeto y título de una exposición en el entonces recién creado Centre Georges Pompidou, Musée National d'Art Moderne.

cada estado fugaz de intensidad que consumen. Su vuelo, ya lejos del sofocante mundo de los Ulises y Penélopes, alcanza universos insospechados. La vida se expande. Hay una alegría en esa expansión. *Grandeza célibe*.

Sin embargo, también hay una miseria en *ese* todo: nunca se articulan los hilos, nunca se organizan territorios. Y así el potencial de expansión contenido en la recién conquistada intimidad con el mundo se desperdicia. Se dispersa.

En esa furia de tejer con tantos hilos, tan rápidamente sustituidos, ya no conseguimos detenernos. El otro, descartable, es el mero paisaje que como mucho mimetizamos. Almas en pena, *viajamos* a través de esos paisajes que se suceden, al igual que nosotros mismos. Nunca nos posamos en ningún paisaje que nos permita constituir territorio y, reorganizados, proseguimos viaje. *Miseria célibe*. Hay cierta amargura en todo eso.

Sin tiempo ni espacio para tejer lo que sea, cuerpo y alma van perdiendo la capacidad de urdir. Invalidándose nuestras defensas inmunológicas: nos volvemos tan vulnerables que, al más leve toque, nos disolvemos. Y morimos de sida.

Es verdad que no siempre funcionan así las máquinas célibes. A veces la especial pasión nos despierta algún hilo que aún nos lleva a investir un tejer. Pero, entonces, lo que frecuentemente ocurre es que asistimos impotentes a nuestra recaída en la simbiosis —la misma. Una vez más aterrizamos en ese suelo: nos reterritorializamos.

Dos escenas, dos peligros, un solo daño: entre la simbiosis y la desterritorialización vivida como finalidad en sí misma, quien sale perdiendo es el amor.

¿Entonces el amor se vuelve imposible? No exactamente.

Exhaustos de tanta repetición, descubrimos que siendo como Penélope exaltando el retorno al confort del hogar, al confinamiento conyugal, o siendo como Ulises, exaltando la libertad de aventura que únicamente existe en función de su eterno retorno al nido, sólo se enmascara el miedo a la desterritorialización por un deseo de absoluto.

Y no solamente eso. Constatamos también que el acto de exaltar esa libertad para circular incorpóreamente, sin Penélope alguna que nos refleje en su espera (máquinas célibes), termina separándonos de nuestra propia vida. Consternados, descubrimos que por haber pretendido librarnos del espejo, lo que acabamos perdiendo es la posibilidad de involucrarnos —como si la única ligazón posible fuese la de especular. Por haber pretendido librarnos de la simbiosis, lo que acabamos perdiendo es la posibilidad de construir territorios como si el único montaje posible fuese la simbiosis.

Saturados de tener la sensibilidad limitada a esas frecuencias —el miedo y/o la fascinación de la desterritorialización— sintonizamos (por una cuestión de supervivencia… y de humor) otras frecuencias, hasta hace poco ignoradas.

Entramos en el cine y en una ciudad del futuro —no tan distante—, descubrimos que más allá de esos dos vectores se delinea toda una experimentación de construcción de otros territorios de deseo. Ridley Scott nos introduce en ese mundo, en su película *Blade Runner*.[3] En él somos presentados a los «replicantes»: clones programados para colonizar el espacio. Perfectas *réplicas* humanas. No sólo están equipados para producir *réplicas* emocionales (eso no interfiere en su libre circulación por los planetas, indispensable para el cumplimiento de su tarea). Son réplicas pero de las máquinas célibes, en su máxima perfección.

Pero las cosas no son tan fáciles para ellos: cuando está a punto de expirar su plazo de existencia, se rebelan. Replican. En el comienzo de la película, acaban de volver a la Tierra, justamente para subvertir su destino. Quieren abandonar su condición de desalmados: presentan ya esas franjas de frecuencia con las cuales el hombre, su creador, se negó deliberadamente a equipararlos. Atacan la empresa de su creador: quieren *vivir.* Pero la vida ya no puede ser para ellos —su destino es fatal. Su revuelta sólo será exitosa si contaminan a los humanos.

Deckard, un casi no-hombre —ser hombre, dicen en la película, es ser perseguido *(man)* o perseguidor *(policeman)* y Deckard no es ni lo uno ni lo otro—, será el escogido. Por los hombres, para eliminar los replicantes. Por los replicantes, para ser contaminado con el recién-descubierto potencial de compromiso y generosidad, con el coraje que ese potencial requiere para expandirse.

Roy, jefe de la banda de replicantes, en medio de una lucha a vida o muerte con Deckard, lo salva, lo contamina y muere.

Deckard, primer hombre casi replicante y Rachael, última replicante casi humana, se salvan. Apasionados y amorosos, parten juntos y la película termina.

Nos quedamos con la esperanza —tal vez ingenua— de que inventaron otra especie de amor. Nos quedamos soñando con la posibilidad de otras escenas. ¿Otro mito?

Un más allá de los ulises y de las penélopes: un amor no *demasiado humano*. Montajes desintoxicados del vicio de reducción del deseo de mundo a un objeto-persona o una persona-objeto.

Pero también un más allá de las máquinas célibes, esa otra cara del hombre: un amor no *demasiado deshumano*. Montajes desintoxicados del vicio de proliferación de mundos, objetos de deseo —proliferación tan desenfrenada que no hay ni más mundo, ni deseo.

---

3 *Blade Runner,* película dirigida por Ridley Scott en 1982, a partir del libro *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, de Philip K. Dick, 1968 [ed. cast.: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Edhasa, 1997].

Nos quedamos imaginando *un más allá del hombre (humano y/o deshumano)*, donde los campos de intimidad se instauren. Territorios-refugio. Una cierta inocencia.

Un más allá del espejo, donde el otro no sea ya aquel que delinea nuestro contorno (Ulises/Penélope), ni un paisaje fugaz en el que, como las máquinas célibes, no creemos cosa alguna.

Un más allá del espejo donde nuestro viaje no sea ya aquel de un Ulises (preso), ni aquel otro de las máquinas célibes (desgarrado). Viaje solitario: una *soledad poblada por los encuentros con lo irreductiblemente otro*.

¿Pero cómo sería ese viaje? De él sabemos apenas dos o tres cosas. La primera es que él sólo se hace si preservamos lo conquistado por las máquinas célibes —tener autonomía de vuelo, un vuelo donde el encuentro con lo irreductiblemente otro nos desterritorialice; ser pura intensidad de ese encuentro. La segunda es que, si eso es necesario, no es suficiente: al mismo tiempo que se da la desterritorialización, es preciso que, a lo largo de los encuentros, se construyan territorios. (Máquinas célibes, lo que no sabíamos es que sin territorio alguno, la vida, desarticulada, mengua). Y nos empeñamos en la creación de esta nueva escena (¿Nuevas escenas?).

Somos casi replicantes, ya sabemos también de qué está hecho ese empeño: está hecho de amor. Pero, por ahora, poco o nada sabemos acerca de ese tipo de amor.

Las franjas de frecuencia de ese inusitado viaje aún no están bien sintonizadas. Hay ruidos, sonidos inarticulados y muchas veces no soportamos la espera de que una composición se cree: en nuestra prisa por oírla, corremos el riesgo de componer esos sonidos con viejos clichés. Es difícil no caer en el sentimentalismo de un final feliz. De nuevo la trampa del Espejo. Al final, ése es sólo el primer encuentro entre un hombre-casi-replicante y una replicante-casi-humana; y, más allá de eso, hace muy poco tiempo que fuimos contaminados por el secreto de Roy, el jefe replicante.

En realidad, lo que no soportamos es la estridencia de esos sonidos inarticulados. Es el «nada más de aquel todo». Lo que no soportamos es que somos un poco Penélopes, un poco Ulises, un poco máquinas célibes, un poco replicantes… y no solamente eso.

E incluso, en los momentos en que, desavisados, conseguimos soportarlo, descubrimos con cierto alivio que, de la convivencia desencontrada de esas figuras, se destila ya una *nueva suavidad*.

7. Conversación de aeropuerto

São Paulo, 19/09/1982

SUELY ROLNIK. ¿Qué tal si hablamos un poco del viaje antes de que embarques?

GUATTARI. Debes estar muerta de cansancio.

SUELY ROLNIK. ¿No serás tú quien está muerto de cansancio? Ciertamente el maratón no fue fácil. Pero no me sentí sobrecargada en ningún momento. Al contrario, el viaje me ha ido vitalizando. Primero porque me ha permitido reflexionar sobre algunas problemáticas, cuya urgencia exigía un trabajo de cartografía al mismo tiempo que lo dificultaba. Y después por la multitud de encuentros sorprendentes, de aventura, de elaboración, en esos agitados treinta días.

GUATTARI. Es verdad que hemos inventado una suerte de agenciamiento de enunciación, y no sólo entre nosotros dos. Hemos inventado una máquina exploratoria que intenta penetrar diferentes zonas, diferentes campos; penetrar y al mismo tiempo inventar, pues a lo largo del camino teníamos la impresión de desencadenar ciertos encuentros, y tal vez, incluso, (¿por qué no?) de catalizar ciertos microacontecimientos. Ésta ha sido una importante dimensión. Otra cosa que señalas, y que destaco, es que frecuentemente ese deambular por diferentes espacios sociales de Brasil, deambular muchas veces balbuceante, me daba la ocasión de reflexionar, de trabajar, de profundizar algunas cuestiones. Debo decir, incidentalmente, que esto se ha dado esencialmente en los debates que tuvimos con grupos de personas, mucho más que en las conferencias —para mí, un tanto forzadas, casi inquietantes... más allá de que me hayan o no entendido. Por ejemplo, me interesó mucho, en el transcurso de la reunión de ayer en Florianópolis, tener que retomar dos cuestiones que paradójicamente habían sido excluidas desde el comienzo: la cuestión de la «falta» y la cuestión de la lucha de clases. Las personas que se nos acercan, a Gilles y a mí, saben que hemos llevado a cabo una ruptura con el lacanianismo, una ruptura con el marxismo y con rigor no nos

plantean ya este tipo de cuestiones. Pero allí la cuestión de la falta salió a la luz, me obligó a retomarla, intentando sobre todo *redefinirla en los términos de una política marcada por la división entre garantía y no-garantía, política de la culpabilización y de la castración, una división propia de la subjetividad capitalística*. Redefinir la falta no como algo que nos constituye a priori (la falta esencial de la relación del sujeto con el significante), sino como un efecto de mercado, un efecto de la producción de consumo: falta producida, inventada, inyectada.

La segunda cuestión fue la de la lucha de clases. A diferencia de muchos intelectuales contemporáneos, hemos sido llevados a reafirmar, a relegitimar la eficacia de las luchas sociales, de las luchas de clase. He insistido mucho en esto durante todo el viaje porque creo que tenemos que dejar de pensar en la relación entre la autonomía y las luchas sociales a gran escala en términos de una lógica dualista; ya estamos hartos de a dónde nos lleva eso. Tenemos elementos suficientes para reconocer que los dos fenómenos en cuestión, igualmente importantes, funcionan según lógicas mutuamente irreductibles: no pueden coexistir si no es de modo contradictorio, los términos antagónicos en ese tipo de cuestión nunca se «resolverán dialécticamente». Lo que tal vez nos haga avanzar más en relación con esa antinomia es la idea de que, *en cualquier caso, la dimensión política deriva hacia una dimensión micropolítica y analítica que es fundamentalmente inaprensible en términos de militancia*. Eso no quiere decir que la dimensión micropolítica implique una implosión que se oponga, que prohíba toda y cualquier posibilidad de organización de la palabra, de la acción, etc. Quiere decir simplemente que tal dimensión va a reintroducir de manera continua todos los elementos asignificantes, todos los elementos de singularidad; va a hacer complejas las cuestiones en el momento mismo en que, finalmente, parecían ser bastante simples; en el momento en que se pensaba que se había alcanzado un acuerdo; el momento en que observamos que ya no vamos a tener un fácil acceso a la realidad, ya que *la propia existencia reemerge en su singularidad*. Ésta es la dimensión —yo diría la línea de fuga— de la micropolítica fuera del campo del militantismo. En cuanto a los aparatos, si los confrontamos con esas líneas de fuga analíticas, aparecen exactamente como lo que son. «Viva el PT» hasta el mes de noviembre, un poco como habíamos dicho «Viva el 22 de marzo» hasta el momento en que acabamos con él, hasta el momento en que lo disolvimos.

Lo que es dramático en el militantismo es el hecho de que tenga una función religiosa, una función de eternidad. Las personas participan en la estructura de una organización pensando que están invistiéndose de una especie de maná, de potencia religiosa, de *numen*. Reificándose exactamente como en cualquier iglesia que promete la salvación a través del simple

hecho de adherirse a su ritual. Ésta es la idea que atraviesa a todas las organizaciones del mundo. Pero las cosas cambian a partir del momento en el que queda claro que se trata de contratos precarios, provisorios, susceptibles de revisión y que, en cualquier caso, la historia los hará desaparecer, retomará los problemas en otros términos y barrerá todas las concepciones, todas las referencias ideológicas, teóricas, organizacionales que ella misma creó. Esa idea ya estaba presente, hace mucho tiempo, en el texto sobre la transversalidad,[1] cuando decía que el grupo-sujeto se define por asumir su finitud. Ya es un problema enorme para un individuo asumir su finitud, esto es, el hecho de que está delimitado entre su vida y su muerte. Sin embargo, el problema es consustancial a toda empresa humana, sea cual sea su naturaleza (política o estética), la constatación de que se trata de una secuencia, de un proceso y que esa limitación no diminuye la importancia de la empresa, sino que por el contrario la valoriza. Me hace pensar en Kierkegaard, en *Temor y Terror* si no me engaño, cuando habla de salir de la esfera de lo general y afrontar aquello que llama lo religioso y que define como contingencia, como sello de singularidad. Yo lo llamaría proceso de singularización: aquello que hace imposible comprender el sentido del acto. Más exactamente la existencia del límite contenido en el hecho de que necesariamente vamos a morir, de que los grupos que creamos para militar, para transformar la vida, necesariamente van a fracasar —exactamente eso es lo que permite el carácter procesual de la empresa, su creatividad, el engendramiento de nuevos universos, el engendramiento de rizomas de toda naturaleza. Es un ejemplo de una temática que fue volviéndose más precisa en el transcurso de nuestros encuentros.

SUELY ROLNIK. No me sorprende que hayan sido ésas las temáticas que más aparecieron a lo largo del viaje, ya que en el fondo fue por eso por lo que pensé en llamarte. La intensa agitación que estamos viviendo parece exigir este tipo de trabajo. Primero, porque más allá del proceso de formalización de la democracia en el plano macro-político, está surgiendo una nueva osadía en la expresión social que no existía antes: parecen estar insinuándose nuevas formas de sensibilidad. Probablemente tiene que ver con la «crisis» en la que el desarrollo capitalista con su fuerza de desterritorialización nos ha zambullido, haciendo que ciertos patrones de sociabilidad estén perdiendo su sentido. Un ejemplo es que la población (por lo menos algunos sectores de ella) está comenzando a desmitificar las relaciones rígidamente jerarquizadas —esa especie de respeto servil, esa memoria activa de «la casa grande y el alojamiento de esclavos»— que siempre caracterizó, y aún caracteriza, la sociabilidad en Brasil (vivir aquí tiene algo de insoportable: que yo recuerde,

---

1 Guattari se refiere al texto «Transversalité», escrito en 1964 e incluido en la selección de ensayos de su autoría: *Psychanalyse et Transversalité,* París, Maspero, 1972, pp. 72-85.

no conocí ningún país en el mundo en el que la dominación fuese tan descarada y la servidumbre tan «voluntaria»). El desinvestimiento de la posición del humillado aparece tanto en los pequeños gestos cotidianos (sobre todo, es obvio, en las grandes metrópolis), como en esa proliferación de movimientos sociales de las más variadas especies y en los más variados contextos. Reorganizarse en esa inusitada situación, reconocer su potencial disruptivo, pensarla en su relación con la macro-política, requiere sin duda una renovación de parámetros. Y bien, éste es precisamente el tipo de situación que te entusiama y en la que tu presencia cae como anillo al dedo: uno de tus mayores talentos está en la sagacidad que tienes para detectar movimientos de vitalización social —sean minúsculos o amplios, se estén dando en París o en Tokio—, de comprometerte con ellos, buscar su modo de ruptura, contribuir a movilizar ciertas articulaciones. Yo diría que ése es tu arte: el arte del cartógrafo del deseo, el arte del analista.

Entender el ejercicio del análisis como esa capacidad (sagacidad) para la economía política libidinal de la vida social en sus diferentes matices —en otras palabras, como el ejercicio de la micro-política— es otra temática cuya urgencia me motivó a llamarte en este preciso momento. El psicoanálisis en Brasil está atravesando un proceso de rápida expansión. Eso se debe tal vez a que la sociedad brasileña esta adquiriendo cierto grado de «desarrollo» capitalista, que implica la aproximación a un peligroso comienzo de disolución de las formas existentes y a la necesidad de lidiar con esta disolución, por una cuestión de supervivencia. Sin embargo, la manera en la que el psicoanálisis viene practicándose en Brasil, de un modo general, no me parece que pueda responder a este tipo de indagación.

En São Paulo, por ejemplo, hasta hace poco tiempo sólo existía la Sociedad de Psicoanálisis, ligada a la Internacional, con toda una ortodoxia derivada de su lectura de Freud, con toda su desinformación respecto de lo que pasa con el psicoanálisis en el mundo, con toda la esclerosis de sus estructuras de transmisión. Con excepción de algunas personas aisladas, que yo sepa uno de los únicos grupos de formación que escapaban a esa situación estaba constituido por personas —que variaron mucho a lo largo del tiempo— que giraban, informalmente, en torno a la figura de Regina Schnaiderman. Gracias a su fuerza e impulso se creó, más tarde, el Curso de Psicoanálisis del Sedes Sapientiae, que ocupa hoy el espacio que dejó el primitivo grupo. Y esto en lo que se refiere a la formación, pero si considerásemos la producción teórica del psicoanálisis y, más específicamente, la reflexión acerca de las implicaciones políticas y sociales del concepto de inconsciente, estaríamos obligados a reconocer que la situación es bastante más desalentadora. Incluso el tratamiento estrictamente freudiano o freudo-marxista de tales cuestiones, con raras excepciones, parece haber pasado de largo por

nuestro litoral, arribando directamente en Argentina; imagina entonces las tentativas de construcción teórica de cuestiones más allá del freudo-marxismo, entre las cuales se situaría tu obra con o sin Gilles.

Desde hace algún tiempo, el movimiento se ha ampliado bastante: han surgido varios grupos independientes, especialmente lacanianos; la propia Sociedad de Psicoanálisis ha sido agitada por sus nuevas generaciones; y, además, el psicoanálisis está ganando espacio en las instituciones de salud, en la universidad, en la cultura de elite y de masas. En esta situación, tu llegada me parecía también interesante como forma de movilizar cierta lectura de lo analítico que preservase su carácter disruptivo, dentro y fuera de las paredes de los consultorios o incluso de las fronteras del campo que se ha convenido en llamar «salud mental». Cuando hablo de carácter disruptivo del análisis, me refiero a ese trabajo minucioso que consiste en remover de los territorios —individuales, grupales, institucionales, etc.— el residuo de la imágenes congeladas, que al impedir el acceso a la consistencia de los procesos que están siendo experimentados, obstruyen pasajes y dificultan cualquier posibilidad de movimiento. La disolución de esas imágenes —salir de una posición meramente defensiva— es imprescindible para rescatar la sensibilidad de tales procesos, sin la cual no puede haber creación de nuevos territorios de vida. *En definitiva, estoy definiendo lo analítico como cierto modo de ejercicio de la sensibilidad que permite la expansión de los procesos de singularización —y eso no como prerrogativa de un trabajo especializado (a pesar de no tener nada contra ese tipo de especialidad), y mucho menos como objeto de monopolio de ciertas corporaciones.* Tu presencia podría funcionar como una forma de movilización de ese tipo de práctica analítica, no tanto como una introducción de la misma, puesto que esta práctica ya existe. Se trata, repito, de comprender y lidiar con el acelerado desarrollo capitalista que estamos viviendo y la «crisis» que le es específica —la desregulación de los modos de semiotización social— exige, entre otras cosas, nuevos instrumentos de análisis del deseo.

Considero que tu viaje fue un éxito, puesto que esas temáticas fueron discutidas desde los más diversos ángulos y en relación con las más diversas situaciones. Esto ha favorecido encuentros, confrontaciones, proyectos colectivos, elaboración de procesos, etc. Pero al mismo tiempo, quién sabe si esto significa que fue un «éxito». Es imposible prever el efecto de un encuentro, por más revitalizante que sea en el momento en el que está siendo experimentado.

GUATTARI. Estoy de acuerdo. Desde mi punto de vista, se da necesariamente un defase entre la aprehensión inmediata que se puede tener de una intervención directa en el campo y lo que puede llegar a ser ulteriormente, lo que llamaría su «eficiencia semiótica». Son conjuntos no coincidentes. Si se consiguiesen cruzar, mejor. Pero es posible que la eficiencia semiótica no venga

de aquello que estás pensando, y sí de una frase, de un enunciado que repercute exactamente sobre el campo de las singularidades. Me conmovió mucho cuando Yone, en un contexto de acogida calurosa de grupo, me llevó a un rincón y me dijo: «Félix, dijiste algo que me trastornó, que me dio realmente algo. Leí en tu entrevista al *Folhetim*, que consideras que hay siempre un fondo totalmente incomunicable en aquello que sucede entre las personas». Eso llamó su atención, estableció una conexión. Es un poco paradójico, ya que nosotros venimos a comunicar, a agitar ideas, movilizar la revolución molecular y en esto llega alguien y dice: «Ah, entonces hay algo… una entrada más allá de las significaciones». Por eso *nosotros no podemos tener la pretensión de transmitir mensajes, ideas: existe siempre una suerte de entrada asignificante, una especie de relación de aprehensión que es del orden del afecto, del orden de la interrogación muda*. Y esto también puede tener una eficiencia semiótica, eventualmente mayor incluso, que el hecho de que catalicemos ideas, tomas de decisiones del tipo «vamos a hacer radios libres», «vamos a hacer un gran encuentro alternativo latinoamericano», etc. Está bien, puede ser, pero me parece necesario enfatizar la existencia de esas dos dimensiones. Suponer que la única dimensión de eficiencia es la de la naturaleza de las relaciones de grupo, de la inducción de ideas, etc., es un tanto sospechoso, es desconocer la existencia de otra dimensión: algo que prefiero no llamar conocimiento, algo que es más de la naturaleza de una aprehensión, de un agenciamiento, de la invención de una realidad singular. En cualquier caso, en este pasaje se da la invención de una realidad que para mí permanecerá singular, gracias a ti y a todos nuestros amigos, y que eventualmente para algunas personas marcará también puntos de singularización. Quiero decir que para mí no se trata de un viaje de militancia, de propaganda. Es justamente por eso que mi actitud en relación con los medios de comunicación de masas es siempre muy ambigua.

Suely Rolnik. De la misma forma que es ambigua tu relación con los públicos universitarios o con cualquier situación mundana o mitificadora. Pienso que lo que te incomoda en esas ocasiones es la petición de que ocupes el lugar del intelectual extranjero que vino a traer la última palabra de París, la palabra del momento. En esos casos, se produce algún tipo de proyección de esta imagen sobre ti, que viene acompañada de acusaciones, como si ocupases este lugar o quisieses ocuparlo (hubo situaciones en las que llegaste a ser agredido a causa de esto). En el fondo es lo mismo: se trata, en los dos casos, de una demanda de paternidad cultural, una suerte de Edipo académico-colonial que precisa fijarte en ese papel, ya sea para enaltecerte, ya para agredirte. Siempre que eso ocurría respondías desde otro lugar, insistiendo en que las personas se ubicasen, contasen sus experiencias, formulasen sus preguntas. Querías conversar.

GUATTARI. Es lo mínimo que se puede querer.

SUELY ROLNIK. A veces esto no fue posible y entonces te cerrabas, lo que podía ser entendido como arrogancia, cuando en realidad estabas simplemente desertando del lugar que algunas personas insistían en atribuirte en esa política colonizada de la subjetividad. Puede ser que esa actitud, en algunas ocasiones, haya tenido efectos analíticos. Pero es algo que no se puede garantizar. Bien, ya casi es hora de que embarques. Antes de despedirte de nosotros, ¿te gustaría decirnos algo sobre el libro que pretendo organizar con el material de este viaje?

GUATTARI. No. Pienso que ese libro es completamente tuyo. Me interesa, pero es tuyo, así como el primero es incuestionablemente tuyo.[2] Ver mis ideas trabajadas y presentadas de aquella forma, comenzando por los títulos que inventaste, me pareció un pequeño milagro. La impresión que tengo es de no haber escrito nada de aquello. Traducción es producción, es creación, sobre todo de la manera en que selecionaste y comentaste textos de diferentes procedencias, cómo los tradujiste escogiendo cuidadosamente cada opción semántica, etc. Es semejante a lo que ocurre con un músico, que retoma el tema de otro músico para hacer otra interpretación. Es algo del dominio de los préstamos. En este libro, tomaste prestados textos míos para hacer un texto tuyo. En cuanto a este nuevo libro, ya distante de la selección o de un simple trabajo de edición de texto, será para mí una total sorpresa.

2 Guattari se refiere a la selección organizada por Suely Rolnik, *Revolução Molecular. Pulsações Políticas do Desejo,* São Paulo, Brasiliense, 1981, 3ª ed. 1987 (agotada).

[Carta de F. Guattari a S. Rolnik (París, 10/05/86)].

FÉLIX GUATTARI
« DOMAINE VAUGOIN »
DHUIZON
41220 LA FERTÉ-SAINT-CYR

dimanche

10/05/86

Chère Suely

Ce livre est le plus beau cadeau qu'on m'ait jamais fait! Je le lis chaque jour, par petites doses, avec bonheur.

Merci mille fois

Félix

* Envoie des choses pour "L'Autre Journal".

«Querida Suely, ¡este libro es el más lindo regalo que jamás he recibido! Lo leo cada día, en pequeñas dosis, con felicidad. Mil veces gracias».

8. El viaje de Guattari a Brasil según el mismo

[Conversación informal (São Paulo, 19/09/1982)].

PREGUNTA. ¿Cuál es tu deseo en relación con Brasil?

GUATTARI. Creo que es ser oído un poco, ser oído como creo que nunca podré serlo en Francia y en Europa en general. Pero mi respuesta no es completa. Estoy aquí también porque me gustaría intentar crear un territorio para mí en Brasil, en el cual pudiesen reunirse dimensiones de mí que siempre estuvieron separadas en mi modo de funcionamiento en Europa.

PREGUNTA. ¿Qué dimensiones?

GUATTARI. Particularmente, dimensiones de escritura, pero no sólo, dimensiones de todo tipo.

PREGUNTA. Nosotros percibimos cierto movimiento de interés en Brasil, por parte de algunos franceses que pertenecen a la *intelligentzia* —Roustang, De Certeau, Jacques-Alain Miller, Castoriadis, Piera Aulagnier. ¿Usted podría decir algo sobre el significado de esto?

GUATTARI. No sé.

PREGUNTA. Ocurre en relación con toda América Latina. ¿Será la lengua?

GUATTARI. Ésta es la gran perspectiva de Lang, con su proyecto sobre las culturas latinas. Tal vez lo que haya detrás de todo esto sea efectivamente la invención, las mutaciones de universos de América Latina. América Latina es, sin duda, el continente que acaba de despegar desde el punto de vista de los flujos capitalísticos —Brasil, por ejemplo, ya es una gran potencia industrial mundial.

PREGUNTA. Periférica…

Guattari. ¡Ah no! No creo. En todo caso, cada vez menos. Y al mismo tiempo, es un país donde hay, no lo sé exactamente, 80 ó 100 millones de sujetos en una miseria atroz, en un total subdesarrollo. Es decir, me parece que América Latina es el único lugar en el que se están conjugando ciertas problemáticas. América Latina es al mismo tiempo África, Asia y Europa.



Realmente tuve la suerte de viajar mucho en estos últimos años —estuve muchas veces en Japón, en México, en Estados Unidos y, recientemente, en Polonia. Esos viajes tienen para mí una función muy importante, la de intentar comprender cómo las problemáticas sociales relativas a aquello que llamo «formaciones del inconsciente» son captadas y articuladas, o simplemente ignoradas. La manera en que aquello que llamo CMI proyecta sus impases en diferentes situaciones es muy diversa. Considero que la propia naturaleza de esa crisis mundial, que atraviesa al conjunto de las sociedades, plantea en todas partes el mismo tipo de problemática, pero no necesariamente el mismo tipo de cuestiones. Lo que me interesa en los viajes, no es tener una posición universitaria o dogmática, sino justamente intentar conocer el modo en que es comprendido, semiotizado, cartografiado en los diferentes contextos, aquello que me parece que comporta una problemática general de la crisis mundial.



Lo que me interesa conocer aquí son los trazos distintivos de las diferentes experiencias alternativas que están siendo desarrolladas, además de las líneas de fuga eventuales, las líneas de posible que están siendo desencadenadas por esos procesos, a medio plazo.



Siempre considero una circunstancia privilegiada poder conversar con interlocutores reales, en cuyas problemáticas nos dan ganas de zambullirnos. Es algo de la naturaleza de los procesos, en los cuales lo que se produce no es una repetición de ideas y sí una voluntad de crear, de transformar el orden de pensamiento, transformar los afectos y —¿por qué no?— de transformar la realidad social que nos rodea. No creo que esté siendo muy exigente. Estoy simplemente proponiendo que intentemos jugar ese juego y ver si conseguimos poner a funcionar una maquinita de comunicación, susceptible de hacernos avanzar en nuestras respectivas problemáticas.



No daré un curso magistral o una conferencia académica, primero porque no me gusta y segundo porque, para mí, la única manera de entrar en un proceso dialéctico de comprensión es proceder siempre a través de aquello que llamo «agenciamiento colectivo de enunciación». Una tara de los sistemas de congresos y coloquios tradicionales es hacer que las personas hablen a partir de textos escritos. Esto hace que las intervenciones orales se basen totalmente en la escritura, perdiéndose con esto todos los medios de información y comunicación que operan a través de otros elementos que no son los de la escritura. Propiamente, este tipo de elementos puede ser insustituible en un debate, como ha sucedido en las discusiones que Suely y yo tuvimos con diferentes grupos desde que llegué a Brasil. Se trata de algo que no es sólo del dominio de la transmisión de la información. Se trata de un sentimiento para captar lo que son los propios ritmos, las sensibilidades particulares, captar el impacto producido por un determinado tipo de problema en ciertos grupos de personas, en ciertas situaciones, captar la manera en la que somos atraídos en una dirección, y repelidos en otra, etc. En realidad, para mí se trata de un debate en veinte, treinta partes, que se va sucediendo a través de este viaje por Brasil.



Hay dos itinerarios posibles: yo podría hacer una conferencia en los términos apropiados, y después habría cuestiones, algunas corteses, otras agresivas. En todo caso, sólo habría investimento de afectos sadomasoquistas, lo más clásico en este tipo de situación. Soy profesor, vengo de Europa, tengo medios para viajar y vengo a aburrirlos. Algunos de ustedes se quedarían mirándome como a una especie de imagen de los medios de comunicación; otros, una pequeñísima minoría, podrían estar usándome como una figura que les sirve como una especie de *punching-bag* imaginario. Pero parece que el itinerario que se ha trazado aquí ha sido interesante. Independientemente de que el debate no se haya desplegado en una especie de progresión milagrosa, ha existido la creación de un clima de expresión. Probablemente también se dieron enseñanzas que trabajaré por ejemplo esta noche en un sueño o de aquí a dos meses en otra cosa.



[Mesa redonda en el ICBA (Salvador, 14/09/1982)].

PREGUNTA. Ya que la cuestión es el deseo, me gustaría que cuando haga su exposición explique un poco su deseo de estar en esta mesa.

Guattari. Lo que usted me está pidiendo exige un ejercicio de alta acrobacia. Aun así, estoy dispuesto a ponerme en juego con todos los riesgos que implica. Ayer, cuando llegué a Salvador, no quería dar una conferencia, de ninguna manera, pero resolví hacerla porque si no colocaría a los amigos que organizaron estas dos reuniones, la de ayer y la de hoy, en una situación embarazosa. Es verdad que existe la costumbre de colocar a los conferenciantes extranjeros en el centro de la arena y de hacerlos hablar como en una corrida de toros. Esa situación no estaba totalmente excluida en la reunión de ayer. En algunos momentos de la discusión sentí que había una voluntad no tanto de cortar al conferencante en pedacitos, sino de agarrarlo con pinzas, como si se tratase de un extraño insecto recién llegado de Europa. Puede que incluso exista cierto placer colectivo en eso, pero a mí no me gustaría prestarme a ese tipo de placer.

Ésta es una primera parte de mi respuesta. La segunda es que Suely me decía, en cartas y conversaciones telefónicas, que estaría bien que viniera a Brasil ahora, no sólo porque la selección de textos que ella había editado había sido publicada unos meses atrás y estaba suscitando cuestiones que valía la pena discutir, sino sobre todo porque el momento era de intensa agitación política, cultural y social. Conozco a Suely desde hace mucho tiempo y sabía que si ella insistía, era porque tenía que venir. Ella organizó un plan para que a través de una invitación de la universidad se pudiera financiar mi viaje, pero yo estaba agobiado con el programa de conferencias y actos de ese género que esta invitación implicaba. Entonces le pedí a Suely que hiciésemos sólo los encuentros que ella estaba organizando con los grupos, movimientos, minorías, trabajos comunitarios, etc., y que dejásemos de lado los compromisos académicos: yo mismo pagaría mi viaje a Brasil. Así lo hicimos y para mi sorpresa, cuando llegué aquí la cosa tomó proporciones de una envergadura que no imaginaba. Fui literalmente capturado por todo tipo de grupos. Suely había organizado encuentros con escuelas alternativas, movimientos gays y feministas de varias tendencias, gente interesada en montar radios libres, varios grupos de experiencias alternativas en psiquiatría (incluidas reuniones con la Red[1] en algunos estados), grupos del PT preocupados por la cuestión de la autonomía y otros. Hasta la conferencia en un ambiente académico muy austero —un enorme salón en una universidad de Río, con la fotografía de todos los rectores en una pared—, se convirtió en un encuentro apasionante con personas de los más variados medios. A ese ritmo llegamos a Bahía, donde percibimos que había una situación diferente en relación con la agitación que percibí en Río y en São Paulo. Mi deseo entonces es intentar comprender mejor, junto a ustedes, el sentido de esta diferencia.

---

1 Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría, cf. capítulo 2. Subjetividad e Historia, Charla en torno a experiencias minoritarias. Psiquiatría.



Después de una reunión con algunos preescolares alternativos Suely comentaba que estaba impresionada porque la reunión había desencadenado un movimiento de articulación entre esas escuelas. ¿Dónde se sitúa este proceso? Es evidente que las cosas no suelen pasar de ese modo. La reunión puede haber sido un hecho catalizador, pero esto es totalmente accidental. Ese elemento catalizador podría quizá no haber sido ese encuentro, ese diálogo, sino cualquier otra cosa. De todos modos, otros elementos fueron necesarios para desencadenar ese movimiento: cierta economía actuando a nivel de un cuestionamiento general de las economías estratificadas, de los maquinismos abstractos que dirigen en el orden social actual las relaciones entre el trabajo y el ocio, entre la pedagogía, los niños y los adultos; todo ese movimiento electoral que funciona independientemente de mi discurso; y también el hecho indispensable de que los grupos hubiesen venido a mí con sus rituales y sus problemas. Por lo tanto es verdad que hay un efecto, pero si no queremos ser paranoicos, no podemos ignorar ciertas condiciones creadoras de posibilidades de cambio que pueden desaparecer. Puede muy bien suceder que yo vuelva a Brasil de aquí a unos seis meses diciendo exactamente las mismas cosas, en las mismas situaciones y que ese discurso sea totalmente rechazado, porque puede ser que los campos de efectuación no sean los mismos y que estén en juego otros tipos de registro semiótico.



[Entrevista de Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (São Paulo, 31/08/1982)].

SONIA GOLDFEDER. ¿Quién es Félix Guattari?

GUATTARI. Soy francés, trabajo hace mucho tiempo en el campo de la psiquiatría, soy psicoanalista y dirijo una clínica psiquiátrica a 120 km de París. No trabajo en la Universidad, y no me gusta, ni tengo vocación para eso. Desde la adolescencia me interesé por los movimientos sociales, por los movimientos militantes. Y siempre continué interesado, lo que puede ser un trazo de infantilidad, de inmadurez, ya que generalmente estas cosas cesan a una cierta edad.

SONIA GOLDFEDER. ¿Vamos a hablar un poco de lo que usted está llamando «su infantilidad», esta necesidad que usted tiene de actuar en varios sectores, en varios lugares al mismo tiempo?

GUATTARI. Primero, hago esto porque puedo. No todo el mundo tiene esa suerte. Hay mucha gente plantada como hongos, como árboles en el suelo, sin poder moverse. Yo tengo la suerte de poder aprovechar todo tipo de ocasión,

de viajar. Y no reniego de esto. Una cosa es ir a un país y hacer una serie de conferencias (como si fuera al Club Mediterranée, es decir, hacer un viaje sin salir del lugar). Otra cosa es hacer lo que hago: ir a todo tipo de encuentros. Jamás iré a hablar a una universidad en Francia (de todas maneras, tampoco me invitan). Deleuze, por ejemplo, está plantado, amarrado como una cabra a la Universidad. Usted está amarrada a un diario.

SONIA GOLDFEDER. ¿Y La Borde? ¿Cómo hace con su trabajo para poder viajar tanto?

GUATTARI. Yo estoy amarrado a La Borde, pero con una cuerda extremadamente leve, elástica, que me permite salir, viajar. No le puedo dar una respuesta racional a su pregunta: para mí, es una cuestión de afecto, de deseo, de hacer cosas que me interesan y de no hacer cosas que no me interesan. Cuando los grupos de comunidades alternativas de psiquiatría del sudeste me piden que vaya a Nîmes —en realidad no me piden, me convocan— o cuando un grupo de una radio libre me pide que haga algo, o los amigos de Lausanne (que están hoy sufriendo un proceso) me llaman, me parece absolutamente natural que comparezca. Para mí es algo evidente, ellos son de mi familia…

SONIA GOLDFEDER. ¿Cómo lo ven los intelectuales franceses?

GUATTARI. Cuando tengo oportunidad de venir a Brasil o a otros países, se establece un diálogo. Estamos en una realidad donde las pequeñas cosas que Deleuze y yo hicimos tienen un gran efecto. Las personas no están de acuerdo necesariamente con lo que decimos, pero siempre se desencadena una discusión. Los franceses no están tan interesados. No hay vida a ese nivel. Ni siquiera somos criticados. El medio intelectual francés es de una pretensión monstruosa. Se creen el centro del mundo. Francia es una suerte de país narcisístico, donde pasan cada vez menos cosas. Es una especie de Suiza miserable. Es inconcebible que allí participe en un debate como el que hice, por ejemplo, con el PT la semana pasada.

SONIA GOLDFEDER. ¿Cómo se vincula su actuación con el gobierno de Mitterrand?

GUATTARI. Participo de un grupo de investigación que está intentando definir un nuevo modo de financiación para la investigación en las ciencias sociales. Estamos intentando crear caminos nuevos para el desarrollo de lo que llamamos «3er sector», el sector asociativo (todo lo que no es ni Estado, ni capitalismo privado, ni cooperativas). Efectivamente, actualmente tengo amigos en el poder, lo que no quiere decir que sea socialista. Si hoy me fuese a adherir a un partido sería al PT y no al Partido Socialista Francés.

[Conversación informal (Río de Janeiro, 10/09/1982)].

PREGUNTA. Tomando tu concepción de analítico, ¿considerarías analítico tu viaje, o algunos momentos de él?

GUATTARI. Hay un viaje perfectamente definible que hacen la compañía Air France y la compañía Varig; en principio, debo estar en París en la fecha prevista, si todo sale bien. Pero esa trayectoria en las coordenadas espacio-temporales acompañó ciertos agenciamientos: se vinculó a algunos, pero sin realmente hacer conexión, porque no encontró los medios de discernibilidad,[2] o hará una conexión pero tendrá un efecto retardado, etc.; encontró otros agenciamientos, para los cuales desencadenó un sistema procesual; otros literalmente inventados, con todas las retroacciones que existen, pues *no hay agenciamientos alojados como objetos en armarios espacio-temporales*. Por lo tanto, no cabe decir que un viaje es analítico. Podemos, eso sí, considerar que fuimos tomados, Suely y yo, en las adyacencias de ese proceso, perdimos o evitamos algunos procesos analíticos, algunos procesos de agenciamiento. Al mismo tiempo, tenemos la impresión de que tal vez haya habido un proceso que puede cambiar algo en algún lugar, en los modos de semiotización individual y colectiva. Pero es el propio proceso el que finalmente lo dirá. Por ejemplo, puede ser que el proceso diga: «No es nada de eso, ustedes son completamente delirantes, vivieron ese viaje con exaltación, creyeron que movieron el cielo y la tierra, que cambiaron alguna cosa, que descubrieron al mismo tiempo América y el PT, y no descubrieron nada». Yo contestaría a cualquier persona que dijese eso, incluyéndome a mí, que es posible que así sea pero¿quién puede garantizarlo? ¿Qué es lo que se puede saber al respecto?

Esto se puede generalizar en términos del análisis: cuando usted interviene, cuando usted dice algo, o cuando usted no dice nada, se coloca en posición de interpretación, pero es obvio que no tiene garantía alguna de que su intervención tenga validez alguna. Lo sabrá, eventualmente, en el propio proceso, en aquello que acontecerá después. No hay validación alguna a nivel de un corpus de enunciados significantes a partir del cual pueda estar seguro de que haya dicho la palabra justa, en el momento exacto. Estoy seguro de que mi actitud con la gente de aquí, en las conversaciones y en las relaciones que establecí, fue en algunos momentos paralizante, inhibidora

---

2 Término que Guattari toma prestado de un área de la computación, la «inteligencia artificial», volcada en la reproducción de las estrategias humanas. En la computación, la discernibilidad designa el reconocimiento de patrones. Guattari utiliza el término para designar el trabajo semiótico de comprensión de los trazos discursivos propios de una materia de expresión.

desde el punto de vista molecular, y es importante intentar detectar esto. Pienso (y espero) que no haya acontecido eso, pero nuevamente, sólo el tiempo lo dirá. No creo, repito, que haya sistema de garantía en ese campo; lo que hay es una precariedad radical y constante.



Respecto a los indios, metropolitanos o tupiniquins, los países europeos son países subdesarrollados. Claro que siempre uno puede resguardarse, diciendo que la historia no es lineal y que pueden esperarse rupturas brutales. Estoy convencido de eso, sobre todo *si ustedes continúan al ritmo en que están comprometidos en esta suerte de transformación de Brasil, tal vez ustedes acaben marcando el camino de las revoluciones moleculares*.

9. *El viaje de Guattari según los brasileños*

[Reunión en la sede del «Grupo de Acción Lésbico Feminista» (São Paulo, 02/09/1982)].

MARIA TEREZA AARON. Me da la impresión de que Guattari es una especie de cometa. En un momento dado, está un tiempo en Polonia; en otro está en Japón; en otro, incluso, es francés, terapeuta de una clínica en el campo, un autor que leemos mucho aquí, traducido incluso al japonés.

SUELY ROLNIK. En otro momento, también, hospeda a los autónomos italianos en su piso de París, mientras, por ejemplo, en la cocina se emite la Radio Tomate y en la sala toca Chopin a cuatro manos, con algún amigo americano.



[Mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (SP, 03/09/1982)].

JOSÉ MIGUEL WISNIK. Cuando leo lo que escribe Guattari —por ejemplo, en la *Revolución molecular*— o cuando oigo lo que viene diciendo aquí, me siento como ante un discurso que tiene algo de profético, y que sin embargo está totalmente desacralizado y no está comprometido con la figura del profeta.

Cuando habla de la revolución molecular, se refiere a un proceso de crecimiento gigantesco del capital que se ha expandido a partir de Europa y que prácticamente ha envuelto todo el planeta, insinuándose y dominando la vida de todos los seres humanos. Ahora, ese proceso parece haber girado sobre sí mismo mordiendo su propia cola: es como si Europa, actualmente, estuviese recibiendo en cierto modo las sobras, el retroceso, la descarga de lo que lanzó al mundo. Hoy, en Europa se plantea la cuestión del etnocentrismo. Como centro de un mundo que se está descentrando, discute fundamentalmente las cuestiones suscitadas por el descentramiento a nivel mundial. Lo que estoy llamando descentramiento es el hecho de que el poder

asume proporciones gigantescas, esparciéndose por todas partes y, al mismo tiempo, se miniaturiza en cada uno de sus focos. Es curioso, por lo tanto, que venga sobre todo de Francia, el centro del pensamiento europeo, la reflexión acerca de este proceso. El viaje de Guattari a Brasil, en este momento, y su interés por ver lo que está ocurriendo aquí, forma parte de esa reflexión. Ciertamente, este viaje va a influir sobre su teoría y su práctica en Francia.

Lo que da al diagnóstico de Guattari una dimensión profética es el hecho de que considere que, en la medida en que el capital se ha ido expandiendo (dominando todas las relaciones sociales y los procesos materiales y subjetivos, movilizando recursos cibernéticos y la más sofisticadas tecnologías, capilarizándose, estando en todas partes), se ha vuelto ambivalente. El capital es, al mismo tiempo, extremadamente poderoso y extremadamente frágil. Este proceso, que implica los medios de comunicación de masas a nivel mundial, hace de cada individuo, desde su nacimiento, un productor/consumidor, cuyo deseo deberá estar completamente capturado por el proceso de producción. Al mismo tiempo, contradictoriamente, ese proceso desencadena mutaciones y proliferaciones moleculares.

Encuentro curioso, creativo, estimulante, que las cosas que estamos viviendo en Brasil, en este momento, sean consideradas en este tipo de proceso: un proceso de dominación global que, al mismo tiempo, puede desencadenar la reversión de toda la maquinaria. El hecho de que pueda suceder o no, de que esos flujos de deseo acaben precipitándose y uniéndose en la dirección de una verdadera ruptura del sistema despótico instalado en el país es una pregunta que permanece abierta. Me parece que sobre lo que Guattari llama la atención es que no se trata de preguntar si esta ruptura puede o no acontecer, sino el hecho de apostar por ella, de apostar por la posibilidad de que el deseo emerja y revierta esas relaciones de poder.



[Discusión acerca de algunos trabajos con comunidades de la periferia (Olinda, 16/09/1982)].

COMENTARIO. Encuentro muy interesante la presencia de Guattari. Está funcionando como un facilitador de la discusión de determinadas cuestiones que son fundamentales y que, sin embargo, han sido vividas de manera aislada. Aquí en Olinda es la primera vez que se reúnen todos los grupos —de mujeres, de homosexuales, de negros, de trabajo con comunidades, de literatura independiente, etc. Lo que me ha dejado el encuentro de ayer es la constatación de que la cuestión de la micropolítica está latente, está explotando y está siendo discutida, aunque no sea con la misma apreciación. Lo que más me fascina, es el hecho de que sea discutida no sólo entre los grupos

minoritarios, sino también en un territorio mucho más amplio, el territorio de aquello que se acostumbra llamar «movimiento popular».



.[mesa redonda en la *Folha de São Paulo* (SP, 03/09/1982)].

ARLINDO MACHADO. Pienso que el rol de Guattari entre nosotros es fundamentalmente de intervención. La mayor parte de los debates que ha provocado permiten o estimulan un mayor conocimiento, una profundización de la cuestión de las mutaciones que la sociedad brasileña está produciendo en este momento.



[Conferencia en la PUC-SP (São Paulo, 30/08/1982)].

COMENTARIO. Creo que el interés de casi todo el mundo es que Guattari hable un poco sobre su tránsito de teórico universitario a militante político. Lo que he notado es que su propia postura en los encuentros, debates y conferencias es la de ese tránsito en acto, aunque no se plantee este asunto.



[Conversación informal (São Paulo, 08/09/1982)].

PREGUNTA. En el trabajo que realizas junto a Gilles Deleuze hay una cosa que me irrita un poco, siempre os colocáis como quien elabora una suerte de filosofía… no sé si anti-sistémica o a-sistémica. En algunos momentos tengo la impresión de que en realidad es a-sistémica —esto es, no hay ninguna empresa de totalización, porque la totalización sería imposible. En otros momentos tengo la impresión de que se trata más de un anti-sistemismo, una anti-sistematización, pero que en cualquier caso es filosofía. No sé si me entiendes, lo que quiero decir es que, efectivamente, hay una suerte de liquidación de la dialéctica. Vosotros señaláis: «La dialéctica ya no nos permite pensar o sólo nos permite pensar mediante imágenes —es exactamente ese pensamiento mediante imágenes el que es preciso superar». Pero tengo la impresión de que, a pesar de eso, la dialéctica se reintroduce de vez en cuando y acaba convirtiéndose en una suerte de anti-sistemismo (lo que sería lo contrario de un sistema), continuando así en el sistema.

GUATTARI. Sobre este punto, particularmente, no puedo responder por dos

personas. En este proceso de escritura con Deleuze, hay dos tipos de funcionamiento del deseo muy diferentes entre sí. Deleuze es filósofo, yo no. Yo monto señales referenciales, ensayo golpes como quien intenta dar un golpe en un banco —me aventuro en maniobras de expresión en un determinado contexto, en una determinada situación. Después, abandono todo y me voy a hacer otra cosa. Hay con certeza un deseo filosófico en Gilles, que no se inscribe en absoluto en la tradición de la historia de la filosofía, sino que participa de un territorio filosófico —en todo caso, los filósofos son de la familia de Deleuze, y no de la mía. Por lo tanto, creo que ese aspecto de anti-sistemismo sistemático —si es que entendí bien— es antes que nada un hecho de escritura, un hecho de creación: esa dimensión casi de obra de arte que el trabajo con Deleuze siempre gana. En última instancia, por lo tanto, quiero decirte que esa cuestión no me concierne. No sé si esto calma tu irritación.

PREGUNTA. Creo que sí, en cierto modo. Porque esta cuestión toca algo que me desorienta mucho y, en algunos momentos, tengo la impresión de que en realidad es una historia de locos: me refiero a cierta manera de apropiación —que desde mi punto de vista está implícita en vuestro trabajo— que consiste en recibir esa filosofía (en todo caso, eso que hacéis) como una suerte de modelo, un modelo a seguir, con sus instrucciones de uso, etc. Bien, entonces la cuestión que me planteo pasa exactamente por ahí: ¿el simple hecho de adoptar vuestro trabajo como modelo no significa ya recaer en una posición hegeliana, sin salida?

GUATTARI. Sabes de antemano que voy a responder que no, pero supongo que eso no basta, ya que si planteas la cuestión es porque no te contentas con esa respuesta. De nuevo, por lo tanto, voy a responder por mí. Tengo que decirte algo que tal vez sea más que una negación formal: yo no soporto releer un texto que haya escrito, sea solo, o con Deleuze. Ayer mismo viví una aventura desagradabilísima: alguien leía para mí un proyecto de investigación lleno de frases, ideas, expresiones, cosas que yo había escrito hace unos diez o veinte años y eso me provocó un malestar terrible. Ese tipo de cosas me irritan, me escandalizan de alguna manera. Sólo te puedo decir eso. Por lo tanto, veo muy bien que efectivamente existe no sólo el riesgo, sino la propia realidad de una acción modelizadora como la que estás denunciando, y es así como reacciono.

PREGUNTA. Exacto. La impresión que tengo es que no se puede rehacer *Capitalismo y esquizofrenia*, ya que es un proceso vuestro, un abordaje que es de vosotros dos, y que no puede ser retomado tal cual para ser aplicado en otro lugar. Es una suerte de itinerario singular, si es que se puede decir así.

GUATTARI. Sin querer hacer comparaciones, no se puede revivir a los herma-

nos Karamazov. Pienso que una obra —que no puede ser llamada filosófica, aunque no me incomode en nada que la llame filosófica— no puede ser repetida. No puede ser repetida, no sólo en su movimiento general —que la sitúa en una cierta encrucijada, en un cierto *phylum* histórico— sino incluso en su detalle. Quiero decir que nadie repite la maestría de la mano de un Picasso, de un Chagall, de un Pollock, si no sería fácil retomar, por ejemplo, las pinceladas de Pollock, ya que fue filmado y, en la película, se muestran ciertas etapas de su método de trabajo. ¿Pero por qué esto no es posible? Porque ese movimiento general, esas pinceladas, pertenecen a agenciamientos que sobrepasan completamente la circunscripción de un acto de creación. El agenciamiento de creación de un trabajo filosófico, de un trabajo artístico, depende de un clima, de una escucha potencial, de una configuración del lenguaje, depende, en definitiva, de muchísimas cosas que no son reproducibles, no más que la Comuna de París o Mayo del 68.



[Entrevista de Laymert Garcia dos Santos (São Paulo, 08/09/1982)].

LAYMERT GARCIA DOS SANTOS. Hay una cuestión que me gustaría plantear. Lo que ves en Brasil como una esperanza, yo lo veo, por el contrario, como un horror. Me refiero al hecho de que los diferentes componentes del pueblo no han sido aún totalmente integrados en el capitalismo, lo que hace que las diferencias sean muy fuertes y que estos componentes no estén aún totalmente homogeneizados; algo que ya no sucede, por ejemplo, en Francia (lo que se constata muy bien en el «arte y en los movimientos de creación»). Vivir en Brasil es un suerte de horror. Por ejemplo, cuando hice el texto para hablar en el debate de la *Folha*, intenté colocar en el papel algo que siento desde que volví a Brasil: un malestar muy fuerte y que me irrita todo el tiempo, impidiéndome vivir en este país. Es esa cosa que llamé, aquel día,[1] «las personas». En Brasil, estamos obligados a ser personas, mientras que en Francia, somos completamente anónimos en relación con esa individualidad abstracta. Eso hace que su discurso, en Francia, pueda ser trabajado (no digo que nosotros podamos reconocernos en él, ésa no es la cuestión), mientras que, aquí su discurso no puede ser trabajado de la misma manera, y eso que, al mismo tiempo, nuestro destino es el de ser un país industrializado. Y el día que este país esté completamente industrializado, seremos semiotizados por el capitalismo —como ustedes dicen—, pero todo continuará como está. Creo que es así y que cada vez lo será más. Y no hay vuelta atrás. Por eso no

1 Mesa redonda en la *Folha de São Paulo*: «Cultura de masas y singularidad», São Paulo, 03/09/1982.

entiendo qué encanto le encuentran a estos movimientos cuyo futuro será necesariamente la individualidad abstracta capitalística. No sé si usted está entendiendo lo que quiero decir, todo esto es bastante confuso para mí… pero, al mismo tiempo, la diferencia es tan clara.

GUATTARI. Brasil no es Camboya. No es una pequeña entidad territorial y humana, cercada, aislada, totalmente prisionera de las grandes relaciones de fuerza internacionales. Brasil es para mí aquello que los economistas llaman un «gran mercado». Y es a partir de grandes mercados como éste, sobre los que se han desarrollado nuevos tipos de entidades llamadas Estados Unidos, Unión Soviética, etc. Algo que se constituye como terreno de opción para los flujos capitalísticos, mucho más que la vieja España, por ejemplo. Esto mismo ya ha sucedido. La preponderancia de los flujos capitalísticos y del inconsciente capitalístico ya se ha dado. La mutación ya se ha producido. Entiendo muy bien que usted hable de zonas residuales, zonas de resistencia, etc. —excelente, apasionante. Pero, para mí, las personas que practican el candomblé, participan integralmente de los flujos capitalísticos, aunque haya toda suerte de resurgimientos, de reinvenciones, de religiones de origen africano.

A partir de ahí, si usted considera lo que pasa en los sistemas devastados por el modo de producción de la subjetividad capitalística —comenzando por Estados Unidos—, es evidente que esa vitalidad de la economía del deseo se encuentra antes que nada entre los negros, los puertorriqueños, los chicanos, etc. Y no hay un destino de opresión, al contrario, al mismo tiempo que se da la difusión de sistemas maquínicos de toda naturaleza, inventan y conjugan instrumentos, cuerpos, elementos de expresión, cierto tipo de afectividad, de relaciones humanas, con el maquinismo más moderno. Por lo tanto, son ellos los verdaderos inventores de la subjetividad de los mutantes en Estados Unidos. Incluso los Burroughs, los Ginsberg, etc., participan de un «devenir-negro», de un «devenir-puertorriqueño», de un «devenir-homosexual», etc.

¿En mi opinión, hoy, el verdadero Estados Unidos es justamente Brasil, o tal vez México o Venezuela, quién sabe? Son las personas que hicieron esa mutación capitalística y que, no por eso, están completamente sumidas en un proceso de agujero negro a gran escala, como la Unión Soviética. Aunque, efectivamente, si cambiásemos de óptica veríamos que esa problemática debe encontrarse con la mismísima intensidad —si bien en entidades territoriales mucho más reducidas que en Estados Unidos— en Polonia, en Checoslovaquia, en Alemania del Este, etc.

Pienso un poco como Braudel que lo que hay no son «ciudades mundo», sino núcleos productivos —en todo caso, de producción de subjetividad—; núcleos que son el surgimiento de un proceso que, como las estrellas, nace y después se apaga. Puede ser Brasil —tal vez me engañe, tal vez esté deli-

rando, puede ser idiota —y después, de aquí a diez o quince años, puede ser China, o India, quién sabe...

En todo caso, me parece que se han reunido las condiciones para que se desarrolle una suerte de máquina inmensa, una suerte de inmenso *ciclotrón* de producción de subjetividades mutantes. Pienso que también Japón reúne condiciones y, en cuanto a mí, nada me espantaría si en los próximos años apareciesen en Japón extraordinarios centros de revolución cultural. Eso es lo que me interesa. ¿Objeciones?

LAYMERT G. DOS SANTOS. No tengo ninguna objeción, estoy completamente de acuerdo. Pero no estoy tan seguro de que su discurso sea oído de esa forma por las personas. Oyendo su discurso, he vivido momentos en los que creía que estaba volviéndome completamente loco. Existía una imposibilidad absoluta de oír su discurso en la medida en que se estaba haciendo el camino exactamente inverso: partir en busca de la identidad negra, de la identidad de las mujeres, de la identidad homosexual, etc. Y, al mismo tiempo, las personas no comprendían que la búsqueda de la identidad negra, etc., era ya (incluso) la introducción al capitalismo.

GUATTARI. Es exactamente eso lo que intenté decir al respecto de la película que vimos el otro día —el *Ylê Xoroquê*, de Raquel Gerber. Aquella joven, extraordinariamente bonita, suave, de una riqueza que encarnaba el culto arcaico y que, al mismo tiempo, daba toda la dinámica erótica a la película, es efectivamente un personaje mutante; en absoluto es un personaje que exista en las sociedades arcaicas, o en sistemas tradicionales de funcionamiento religioso.

LAYMERT G. DOS SANTOS. No sé si ha entendido lo que he querido decir. No hago ninguna objeción a su discurso, ni al proceso (que es fascinante) de cómo las cosas se ponen a funcionar juntas y cómo se transforman. Pero las personas entienden esto como una defensa. Lo que llamáis singularidad es, para ellas, una suerte de vuelta «atrás», de búsqueda de identidad, o incluso de esperanza de poder cristalizar esto, encontrando un instrumento —como el cinismo, por ejemplo— que sea neutro y esté al servicio del arcaísmo.

GUATTARI. Desde hace doce o quince años, Gilles Deleuze y yo no paramos de hablar de maquinismos deseantes —y no es por hablar de arcaísmos… Repetimos que no se trata de una metáfora, sino, efectivamente, de una máquina, de un *phylum* maquínico, etc. Una máquina abstracta, y también concreta, afectiva, social. Por lo tanto, en el fondo de lo que está diciendo, existe la idea de cierta insatisfacción porque nuestro discurso no estaría siendo oído. La cuestión no es que el discurso sea oído o no, la cuestión es que el proceso sea descifrado como se pueda: balbuceando, discutiendo, viajando. La cuestión es si el proceso corresponde a alguna cosa o no. En cuanto a la

manera en que las personas cartografían su producción cultural... Quizás ése sea un primer nivel. Otro nivel es, en compensación, ese núcleo opaco, ese núcleo casi trágico, esa historia de horror de la que usted hablaba. En cualquier caso, una cosa es cierta: cuando voy a México, a Brasil, encuentro una gran riqueza, mientras que en Francia, como usted sabe muy bien, no sucede lo mismo. ¿Es esto una trampa narcisista? Pudiera ser.

LAYMERT G. DOS SANTOS. Pienso que no es una casualidad que personas como Luís Melodia o Julinho Bressane —personas que captan todo esto— estén completamente aisladas en Brasil. Pienso que ha hecho una suerte de contacto «fallido», que lo lleva a creer que posiciones como las vuestras pueden arraigar en Brasil. En cierto nivel puede ser, en el nivel de «lo que ustedes proponen es interesante», pero si miramos un poco más de cerca, es sólo un discurso más. Retomando esta historia de horror, se ve muy bien que la situación es cada vez más desesperante (y usted y Deleuze sienten eso; digo sienten, pues pasamos al nivel de la intensidad), pero al mismo tiempo, es verdad que hay algo que hace que se entrevean posibles. Sin embargo, eso no quiere decir que tengamos un pueblo detrás nuestro. Es como en Klee, en Artaud: «Efectivamente, nos falta un pueblo para que no caigamos en ese inmenso agujero negro; es, sea dicho de paso, lo que más nos falta». De este modo, en el fondo, consigo ver lo que lleva a una afirmación de optimismo —hay posibles. Pero esto es bastante absurdo porque, al mismo tiempo, no podemos ir hacia esos posibles. Tengo la impresión de que la otra máquina es más fuerte.

GUATTARI. Desde mi punto de vista, la cosa no se plantea ahí en términos de conflicto, ya que si lleváramos eso a un nivel esquizofrénico, a un nivel de las aprehensiones del tipo Lewis Carroll, diríamos: «Es muy duro, no hay nada que hacer, pero, al mismo tiempo, basta una cosita de nada para que lo posible quede verdaderamente al alcance de la mano». Eso no tiene nada que ver con: «Es preciso esperar, es preciso madurar», o «es la catástrofe», «no es la catástrofe». Existe, por lo tanto, la idea no de una gratuidad, sino de una posibilidad de mutación en la cual no deliramos al creer en ella, ya que tanto en el orden científico, como en el orden estético o en el orden social, asistimos de vez en cuando a cambios de situación inesperados.

LAYMERT G. DOS SANTOS. La historia de ese pueblo que falta me recuerda a Lá Boétie. Creo que él decía «algunos»… —no tenía la menor esperanza de encontrar «un» pueblo, pero al mismo tiempo, dependía de un pueblo para poder liberarse de la servidumbre.

GUATTARI. Está bien… Tal vez sea eso lo que estoy buscando con tanto viaje en los últimos tiempos. Esto es lo que me lleva sucesivamente a Palestina, a Polonia, a México, a Brasil, a Japón. ¿Existe un pueblo desterritorializado que atraviesa todos esos sistemas de reterritorialización capitalística? En

este momento, ciertamente, ni el proletariado, ni el mito de la autonomía van a responder a esto. Pero sí, creo que existe un pueblo múltiple, un pueblo de mutantes, un pueblo de potencialidades que aparece, desaparece, se encarna en hechos sociales, en hechos literarios, en hechos musicales. Es común que me acusen de ser exagerada, bestial, estúpidamente optimista, de no ver la miseria de los pueblos. Puedo verla, pero... no sé, tal vez delire, pero pienso que estamos en un período de productividad, de proliferación, de creación, de revoluciones absolutamente fabulosas desde el punto de vista de la emergencia de un pueblo. Esto es la revolución molecular: no es un eslogan o un programa, es algo que siento, que vivo, en encuentros, en instituciones, en los afectos, y también a través de algunas reflexiones.

LAYMERT G. DOS SANTOS. Retomando lo que acaba de decir, pregunto si no estaría buscando en ese pueblo una suerte de reacción a la industrialización. Mire bien lo que dije: una reacción.

GUATTARI. Explíquese mejor. Es muy grave lo que está diciendo.

LAYMERT G. DOS SANTOS. Quiero decir que podría estar buscando una suerte de reacción, esto es, buscando personas que no estén aún completamente imbuídas por ese proceso de realización de la abstracción en cuanto tal, y que rechazan entrar en esa abstracción —ya que, una vez dentro, no hay vuelta posible. Tal vez esté buscando un pueblo con ese tipo de reacción para, de algún modo, activarlo y también mostrarle que lo que no se debe hacer es justamente caer en la realización de la abstracción.

GUATTARI. Si es eso, estoy completamente en desacuerdo. Pienso, por el contrario, que nunca me cansaré de hacer apología de las máquinas abstractas. No temo en absoluto al procedimiento de abstracción en cuestión; por el contrario, es lo que más me fascina. Voy a ilustrar lo que estoy diciendo con el ejemplo de los japoneses, que conjugan estructuras arcaicas desde el punto de vista social con una locura maquínica absolutamente fascinante, en una situación completamente ambigua. Es lo mismo que estábamos discutiendo el otro día respecto a Brasil en su doble registro: arcaísmos generalizados (que por el contrario no son arcaísmos, ya que participan de una vitalidad creativa muy grande) y, al mismo tiempo, esa impregnación, relativamente débil, de los procesos maquínicos. Confío siempre en el pueblo, en la infancia, en la locura en lo más diferenciado, esto es, en lo más maquínico. Por lo tanto, no vine, como Illich, para hacer apología de las estructuras de convivencia, de los retornos a un *plus* de unidad. No, yo estoy verdaderamente fascinado con los procesos maquínicos y pienso exactamente en aquello que ocasionan a esos seudosistemas, que son, al mismo tiempo, de territorialización y de indiferenciación. Por lo tanto, repito, los primitivos, el pueblo, los niños, los locos, etc., son los portadores de las máquinas abstractas más elaboradas, más creativas. Por eso, no puedo aceptar lo que usted está diciendo. No

tengo pueblo. Pienso que las masas humanas serán y deberán ser radicalmente desterritorializadas para dejar, justamente, de ser masas y engendrar rizomas inusitados de procesos de singularización.



[Conversación informal (São Paulo, 18/09/1982)].

SUELY ROLNIK. Cuando Laymert sugiere que a pesar de que digas que el pueblo no existe, aún estás a la búsqueda de un pueblo que salvar, estoy de acuerdo en parte con él. Es verdad que hay en ti cierto aire parecido a proclamas del tipo «juventud comunista», «albergue de juventud», «¡Adelante compañeros!», y cosas de ese género. Es el «*kitsch* de izquierda». Pero éste es apenas uno de los aspectos, pues lo que te mueve es una suerte de pasión por las corrientes de fuerza activa que insuflan bocanadas de aire en el cuerpo social, que se pone entonces a pulsar, en una alternancia entre la desestabilización de la cartografía en uso y la movilización de un soplo de creación colectiva que inventa nuevas formas de vida. Cada vez que eso sucede, te vuelves niño. Godard decía que los hombres tienen poca infancia y son muy infantiles.[2] Ahora, si se puede llamar «pueblo» a eso que moviliza tu *infancia*, haciendo que te pongas radiante, corriendo de acá para allá, el «pueblo» aquí ya no es una cosa: ni clase, ni grupo, ni nación. «Pueblo» es el nombre de esas corrientes, que nunca se confunden con los lugares erizados por ellas, los contextos históricos de cuya creación participan.

Por ejemplo, en este viaje el «pueblo» para ti se localizaba en el PT: superficie de vibración de la paradoja entre la disposición a organizarse en términos partidarios, a militar por banderas macropolíticas del tipo «abajo la dictadura» y, por otro lado, la disposición a dejarse tomar por la sensibilidad a lo molecular, por la sensibilidad a la desestabilización y a la creación de formas de sociabilidad, de subjetividad, etc. El PT como un medio para esa sensibilidad y esa paradoja, te llevó a participar de una campaña electoral, hasta el punto de publicar un libro, durante el mismo viaje, con la conversación que acababas de tener con Lula.[3] Pero no por eso te volviste partidario del PT. No fue el PT lo que te motivó a hacer campaña, sino aquello que el PT está siendo en este momento. Las corrientes, fugaces, pueden continuar pasando por estos parajes, pero también pueden estar comenzando a pasar por otros parajes, creando otras situaciones que no sean necesariamente partidistas.

---

2 En *Sauve qui peut (la vie)*, película de Godard de 1980.

3 Cf. transcripción de la mencionada conversación entre Lula y Guattari.

Detrás de esas corrientes vives viajando. Y eso tiene más que ver con los cometas, como dice Teca, con un «devenir-cometa», que con un «devenir-explorador» o un «devenir-padre». Tal vez ese explorador y ese padre aparezcan porque son la única forma, o la forma ya secular, que disponemos para lidiar con este tipo de cosas, que carecen de lengua propia. De ahí que ellos sean tan *kitsch*. Pero, detrás o a través de ese padre y/o explorador, lo que más llama la atención en la calidad de tu presencia es exactamente lo contrario de esas figuras: tu insistencia en la importancia de estar atento a la creación de otra lógica, de nuevas lenguas —«lenguas menores», como tú y Gilles las llamáis—, tu deseo de participar activamente de esta creación.

Tus viajes son siempre ocasiones para el ejercicio de esa creación. Y eso, en ti y en Gilles, no es sólo objeto de una reflexión, sino una política del pensamiento, ejercida en campos de experimentación de lo más variados. Es fascinante como Gilles y tú lográis realizar esto mismo a nivel de la propia escritura. Es fascinante cómo consigues realizar esto a nivel de la práctica política y de la práctica clínica. En este sentido, tanto el tal «pueblo» que estarías buscando, como la propia búsqueda, son en tu vida algo que existe, pero que no para de desterritorializarse en un «devenir-cometa». Y es todo eso al mismo tiempo: uno desdoblándose en el otro, en una sucesión infinita de máscaras que aparecen, desaparecen y reaparecen. Es lo que, probablemente, da ese carácter ambiguo a tu optimismo: la solemnidad de esa búsqueda militante de un «pueblo», en un estilo «*kitsch* de izquierda» (ése tu lado *infantilizado*) y, simultáneamente, la sutileza y la alegría del descubrimiento de corrientes de fuerza activa, corrientes que desterritorializan, incluso, a ese pueblo y esa búsqueda, arrastrando todo hacia el trazado de nuevos mundos, intempestivos (aquí, tu *infancia*). A fin de cuentas, tu búsqueda está hecha, al menos, de un austero devenir-padre o explorador, de un fulgurante devenir-cometa y de la coexistencia de todos esos personajes.



[Entrevista de Néstor Perlongher].

NÉSTOR PERLONGHER. En un encuentro con feministas y gays en la sede del Grupo de Acción Lésbico-Feminista, Guattari esquivó la pregunta «¿Para qué ha venido a Brasil?», diciendo que no había venido por algo en especial. Eso no le impidió decir que no se toma un avión en vano. Para mí personalmente, la novedad, lo inquietante del discurso de Guattari ha residido en la posibilidad de hacer una lectura de lo social desde el deseo, hacer el pasaje del deseo a lo político en el cuadro de los modos de subjetivación. Que el Sr. Guattari haya venido de París sólo para sembrar esa inquietud, ya es más que suficiente para alegrarnos.

Anotaciones sobre algunos conceptos[1]

Agenciamiento: noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, proceso, etc. Un agenciamiento acarrea componentes heterogéneos, también de orden biológico, social, maquínico, gnoseológico. En la teoría esquizoanalítica del inconsciente, el agenciamiento se concibe en oposición al «complejo» freudiano.

A-significante: distinguiremos las semiologías significantes —que articulan cadenas significantes y contenidos significados— de las semióticas a-significantes que operan con arreglo a cadenas sintagmáticas que no engendran un efecto de significación (en un sentido lingüístico), y que son susceptibles de entrar en contacto directo con sus referentes en el marco de una interacción diagramática. Ejemplo de semiótica a-significante: la escritura musical, los corpus matemáticos, las sintaxis informáticas, robóticas, etc.

Archi-escritura: expresión propuesta por Jacques Derrida y que formula la hipótesis de una escritura como fundamento del lenguaje oral. Esa escritura de huellas, de marcas, que se conserva en un espacio de inscripciones, sería lógicamente anterior a las oposiciones entre tiempo y espacio y entre significado y significante. El esquizoanálisis objeta a esta concepción su visión todavía demasiado totalizadora, demasiado «estructuralista» de la lengua.

---

[1] Las anotaciones que siguen, sobre algunos conceptos de Guattari, son el resultado de un montaje hecho a partir de nuestra correspondencia a lo largo de los tres años de preparación de este libro, además de dos versiones de un glosario que él mismo escribió —los originales del glosario, no publicados en su totalidad, que preparó para la edición americana de su libro *Revolution Moleculaire* (*Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*. New York, Penguin Books, 1984), y que me envió en 1983; y también una versión completa y revisada del mismo glosario que preparó para la selección de ensayos de su autoría *Les années d'hiver* (París, Ed. Bernard Barrault, 1986).

BLOQUE: término afín al de agenciamiento.[2] No se trata de complejos infantiles, sino de la cristalización de sistemas de intensidades que atraviesan los estadios psicogenéticos y son susceptibles de operar a través de los sistemas perceptivos, cognitivos y afectivos más dispares. (Ejemplo de bloque de intensidad: los ritornelos musicales en Proust, la «frasecilla de Vinteuil»).

CODIFICACIÓN, SOBRE-CODIFICACIÓN: la noción de código se emplea en una acepción muy amplia; puede concernir tanto a los sistemas semióticos como a los flujos sociales y los flujos materiales: el término de sobrecodificación corresponde a una codificación de segundo grado. (Ejemplo: algunas sociedades agrarias primitivas, que funcionan conforme a su propio sistema de codificación territorializada, se ven sobrecodificadas por una estructura imperial, relativamente desterritorializada, que les impone su hegemonía militar, religiosa, fiscal, etc.).

CONSTELACIÓN DE UNIVERSO: las referencias de la representación apenas son cuantificables según las coordenadas energético-espacio-temporales (EST). Éstas son relativas también a las coordenadas existenciales cualitativas. Los universos de referencia no son asimilables a las ideas platónicas: varían de acuerdo con su punto de emergencia. Se organizan en constelaciones que pueden hacerse y deshacerse a merced de la constitución de agenciamientos de subjetivación.

CORTE: las máquinas deseantes se caracterizan como sistemas de corte de flujos. En el *Anti edipo*, el término «corte» es inseparable del de flujo: «Connecticut –I cut–», grita el pequeño Joey de Bettelheim en el *Anti-Oedipe*.[3]

CUERPOS SIN ÓRGANOS: noción que Gilles Deleuze recoge de Antonin Artaud para indicar el grado cero de las intensidades. La noción de cuerpo sin órganos, a diferencia de la noción de pulsión de muerte, no implica ninguna referencia termodinámica.

DEVENIR: expresión relativa a la economía del deseo. Los flujos de deseo proceden mediante afectos y devenires, con independencia del hecho de que puedan o no ser rebajados a personas, imágenes, identificaciones. De esta suerte, un individuo, antropológicamente etiquetado como masculino,

---

2 Introducido con la noción de «bloque de infancia» en Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka, pour une littérature mineur*, París, Minuit, 1975 [ed. cast.: *Kafka, por una literatura menor*, México DF, Era, 1980].
3 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 45 [ed. cast.: *Anti edipo*, Barcelona, Paidós, 1998]).

puede estar atravesado por devenires múltiples y aparentemente contradictorios: un devenir femenino que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, un devenir invisible, etc.

Una lengua dominante (una lengua que opera en un espacio nacional) puede verse localmente arrastrada por un devenir minoritario. Será calificada entonces de lengua menor. Ejemplo: el dialecto alemán de Praga utilizado por Kafka.[4]

ENCODIFICACIÓN: agenciamiento de código. Caso particular de agenciamiento que puede ser de amoldamiento, de catálisis, de identificación, de enunciación discursiva, etc. En esas condiciones es preciso separar en las encodificaciones:

a) Los «procesos maquínicos concretos» (máquinas técnicas, máquinas económicas, etc).

b) Los «procesos maquínicos abstractos» (o phylum maquínicos). Los «universos incorporales» son universos de referencia no discursivos. Están compuestos por trazos de intensidad que se relacionan entre sí según los sistemas de coordenadas, que dependen no de la lógica de los conjuntos discursivos, sino de una lógica, o mejor, de una «maquínica de los cuerpos sin órganos». Ejemplo de máquinas abstractas:

– Las «estructuras profundas» de la sintaxis generativo-transformacional de Chomsky.
– El cuadro de clasificación periódica de los elementos químicos de Mendeleïev.
– Las diversas máquinas barrocas que han atravesado la historia del arte.

ENUNCIACIÓN COLECTIVA: las teorías lingüísticas de la enunciación centran la producción lingüística en sujetos individuados, a pesar de que, en esencia, la lengua es social y está conectada diagramáticamente a las realidades contextuales. Así, pues, más allá de las instancias individuadas de la enunciación conviene poner de manifiesto los *agenciamientos colectivos de enunciación*. «Colectivo» no debe entenderse aquí tan sólo en el sentido de una agrupación social; implica además la entrada de distintas colecciones de objetos técnicos, de flujos materiales y energéticos, de entidades incorporales, de idealidades matemáticas, estéticas, etc.

---

4 Cf. Klaus Wagenbach, *Franz Kafka*, Mercure de France, 1967 [ed. cast.: *Kafka*, Alianza Editorial, 1981]).

ESQUICIAS: sistema de cortes que no consisten únicamente en la interrupción de un proceso, sino en la encrucijada de procesos. La esquicia trae consigo un nuevo capital de potencialidad.

ESQUIZOANÁLISIS: mientras que el psicoanálisis partía de un modelo de psique basado en el estudio de las neurosis, centrado en la persona y en las identificaciones, y que opera a partir de la transferencia y de la interpretación, el esquizoanálisis se inspira, por el contrario, en las investigaciones acerca de la psicosis; se niega a rebajar el deseo a los sistemas personológicos y niega toda eficacia a la transferencia y a la interpretación.

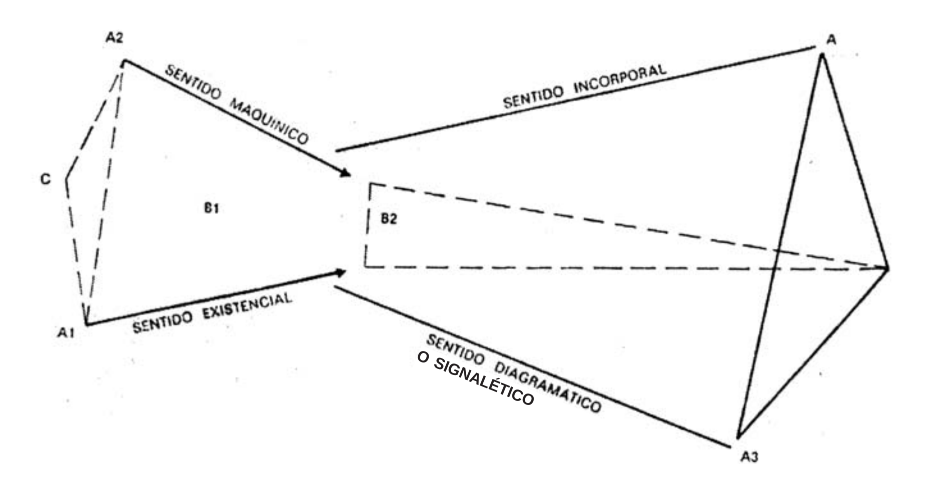
FLUJOS: los flujos materiales y semióticos «preceden» a los sujetos y a los objetos; el deseo, en tanto economía de flujo, no es, pues, subjetivo y representativo en primer lugar.

GRUPO SUJETO / PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD: la subjetividad no es considerada aquí como cosa en sí, como esencia inmutable. Ésta u otra subjetividad existe en función de que un agenciamiento de enunciación la produzca o no. (Ejemplo: el capitalismo moderno, mediante los medios de comunicación de masas y los equipamientos colectivos, produce a gran escala un nuevo tipo de subjetividad). Tras la apariencia de la subjetividad individuada, conviene intentar descubrir cuáles son los procesos de subjetivación reales.

Los grupos sujetos se contraponen a los grupos sometidos. Esta oposición implica una referencia micropolítica: la vocación del grupo sujeto consiste en gestionar, en la medida de lo posible, su relación con las determinaciones exteriores y con su propia ley interna. Por el contrario, el grupo sometido tiende a estar manipulado por todas las determinaciones exteriores y a estar dominado por su propia ley interna (super-yo).

IMAGINARIO-FANTASMA: en la medida en que lo imaginario y el fantasma ya no ocupan una posición central en la economía del deseo del esquizoanálisis, estas instancias deberán recomponerse en el seno de nociones tales como agenciamiento, bloque, etc.

INCONSCIENTE ESQUIZOANALÍTICO: yo diría que el inconsciente esquizo prácticamente no es maquínico. Estas formaciones del inconsciente se «escalonan» en tres niveles aleatorios:



a) El nivel de los vectores de sentido (A).
b) El nivel de la constitución de relaciones paradigmáticas (B).
c) El nivel de las sinapsis de Afecto y de Efecto (C), que «capturan» referencias intrínsecas (Sistemas y Estructuras).

INTERACCIÓN SEMIÓTICA Y DIAGRAMATISMO: con «diagrama» retomamos una expresión de Charles Sanders Pierce.[5] Este autor clasifica los diagramas entre los iconos; habla al respecto de «iconos de relación». Las interacciones diagramáticas (o interacciones semióticas), en la presente terminología, se contraponen a las redundancias semiológicas. Las primeras hacen que los sistemas de signos trabajen directamente con las realidades a las que aquéllas se refieren; se ocupan de una producción existencial de referente, mientras que las segundas no hacen más que representar y proporcionar «equivalentes» carentes de asidero operatorio. Ejemplo: los algoritmos matemáticos, los planos tecnológicos, los programas informáticos, participan directamente en el proceso de engendramiento de su objeto, mientras que una imagen publicitaria no dará de éste más que una representación extrínseca (pero que en este caso es productora de subjetividad).

MÁQUINA (Y MAQUÍNICO): distinguiremos aquí la máquina de la mecánica. La mecánica está relativamente encerrada en sí misma; sólo mantiene relaciones perfectamente codificadas con los flujos exteriores. Las máquinas, consideradas en sus evoluciones históricas, constituyen, por el contrario, un *phylum* comparable a los de las especies vivas. Se engendran unas a otras, se seleccionan, se eliminan y dan lugar a nuevas líneas de potencialidad.

---

5 Charles Sanders Pierce, *I. Principles of Philosophy. Element of Logic,* Collected Papers, Belknap Press, Harvard.

Las máquinas, en sentido lato, esto es, no sólo las máquinas técnicas sino también las máquinas teóricas, sociales, estéticas, etc., nunca funcionan de forma aislada, sino por agregado o por agenciamiento. Por ejemplo, una máquina técnica en una fábrica entra en interacción con una máquina social, con una máquina de formación, con una máquina de investigación, con una máquina comercial, etc.

MODELIZACIÓN / SUBJETIVACIÓN CAPITALÍSTICA: estos dos términos sólo se pueden confundir en el uso corriente. Pero eso es muy impreciso: la subjetivación capitalística es siempre límite, tangencial en relación a una «pasión de abolición» de los agenciamientos, en el sentido de que:

a) Los Afectos y los Efectos tienden a ser ahí radicalmente disociados, «dualizados» (puro afecto subjetivo, cortado de una pura efectuación diagramática).
b) Las relaciones de desterritorialización (los paradigmas discursivos y no discursivos) tienden a ser reducidos a lo estrictamente necesario. De hecho, toda subjetivación es modelización: el modelo capitalístico es un modelo de modelo, una reducción modelizadora.

MOLECULAR / MOLAR: los mismos elementos que existen en flujos, estratos, agenciamientos, pueden organizarse de un modo molar o de un modo molecular. El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades. Llamaremos «transversalidad» a este atravesamiento molecular de los estratos y los niveles, operado por los diferentes tipos de agenciamientos.

OBJETO «A» MINÚSCULA: termino propuesto por Lacan en el marco de una teoría generalizada de los objetos parciales en psicoanálisis. El objeto «a» minúscula es una función que implica asimismo al objeto oral, al objeto anal, al pene, a la mirada, a la voz, etc. En su momento, sugerí a Lacan la adición a este objeto «a» minúscula de objetos «b» minúscula, que corresponden a los objetos transicionales de Winnicott, y de los objetos «c» minúscula, que corresponden a los objetos institucionales.

PERSISTENCIA / TRANSISTENCIA: he cambiado el uso de la palabra «persistencia» varias veces. Ahora veo esto como el modo de existencia desterritorializado que se instaura entre los flujos y los territorios. «Transistencia» es lo que se instaura, paralelamente, entre los *phylum* y los Universos.

Personológico: adjetivo que sirve para calificar las relaciones molares en el orden subjetivo. El hincapié en el rol de las personas, de las identidades y de las identificaciones, caracteriza a las concepciones teóricas del psicoanálisis. El Edipo psicoanalítico introduce personas y personajes tipificados; reduce las intensidades y proyecta el ámbito molecular de las catexis de deseo en un «teatro personológico», es decir, en un sistema de representaciones separado de la producción deseante real (expresión equivalente: triangulación edipica).

Phylum: los diferentes tipos de máquina —técnicas, vivas, abstractas, estéticas— están posicionadas en relación al espacio y al tiempo. Siendo así, constituyen *phylum*, como en la evolución de las especies vivas. Pero tales *phylum* no parten de un solo punto de origen: están dispuestos en rizoma.

Plan de consistencia: los flujos, los territorios, las máquinas, los universos de deseo, con independencia de su diferencia de naturaleza, se remiten al mismo plano / plan de consistencia (o plano / plan de inmanencia), que no debe confundirse con un plano de referencia. En efecto, las diferentes modalidades de existencia de los sistemas de intensidades no atañen a idealidades transcendentes, sino de procesos de engendramiento y de transformaciones reales.

Política de sector: a partir de 1960, los poderes públicos en Francia, apoyándose en las corrientes progresistas de la psiquiatría institucional, quisieron lograr que la psiquiatría saliera de los grandes hospitales psiquiátricos represivos. Entonces se pretendía acercar la psiquiatría a la ciudad, lo que condujo a la creación de los denominados equipamientos extrahospitalarios: ambulatorios, hogares, talleres protegidos, hospitales de día, visitas a domicilio, etc. Esta experiencia reformista transformó el aspecto social exterior de la psiquiatría sin llegar por ello a una verdadera empresa de desalienación. Se miniaturizaron los equipamientos psiquiátricos; pero no se cambiaron en lo fundamental las relaciones de segregación y de opresión.

Proceso: secuencia continua de hechos o de operaciones que pueden conducir a otras secuencias de hechos y de operaciones. El proceso implica la idea de una ruptura permanente de los equilibrios establecidos. El término no se emplea aquí en la acepción de la psiquiatría clásica, que habla de proceso esquizofrénico, lo que implica siempre la llegada a un estado terminal. Su acepción está más próxima de lo que Ilya Prigogine e Isabelle Stengers denominan «procesos disipativos».[6]

---

6 Prigogine, I. y Stengers, I., *La Nouvelle Alliance. étamorphose de la science,* Gallimard, 1980, p. 152 [ed. cast.: *La nueva alianza*, Barcelona, Círculo de lectores, 1997].

Producción deseante (economía deseante): a diferencia de la concepción freudiana, el deseo aquí no está asociado a la representación. Independientemente de las relaciones subjetivas e intersubjetivas, está directamente en posición de producir sus objetos y los modos de subjetivación que les corresponden.

Producción de subjetividad: la subjetividad no es encarada, como cosa en sí, esencia inmutable. La existencia de esta o aquella subjetividad depende de que un agenciamiento de enunciación la produzca o no. (Ejemplo: el capitalismo moderno, a través de los medios de comunicación de masas y de los equipamientos colectivos, produce, a gran escala, un nuevo tipo de subjetividad). Detrás de la apariencia de la subjetividad individuada conviene intentar localizar los procesos reales de subjetivación.

Redundancia: este término fue forjado por los teóricos de la comunicación y por los lingüistas. Se llama redundancia a la capacidad inutilizada de un código. Gilles Deleuze distingue, en *Différence et répétition*[7], la repetición vacía de la repetición compleja, en tanto que esta última no se deja reducir a una repetición mecánica o material. Aquí encontraremos a su vez la oposición entre redundancia significante, separada de todo asidero sobre la realidad, y redundancia maquínica, que produce efectos sobre lo real.

Rizoma, rizomático: los diagramas arborescentes proceden con arreglo a jerarquías sucesivas, a partir de un punto central, de tal suerte que cada elemento local remonta a ese punto central. Por el contrario, los sistemas en rizomas o en emparrado pueden derivar hasta el infinito y establecer conexiones transversales sin que puedan ser centrados o clausurados. El término «rizoma» procede de la botánica, donde define los sistemas de tallos subterráneos de plantas vivaces que emiten yemas y raíces adventicias en su parte inferior. (Ejemplo: rizoma de lirio).

Territorialidad, desterritorialización, reterritorialización: la noción de territorio se entiende aquí en un sentido muy lato, que desborda el uso que recibe en la etología y en la etnología. El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización.

---

7 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

El capitalismo es un buen ejemplo de sistema permanente de desterritorialización: las clases capitalistas intentan constantemente «recuperar» los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales. De esta suerte, intenta dominar todas las pulsiones procesuales (o *phylum* maquínico) que labran la sociedad.

Referencias de las Fuentes[I]

A. Memoria de los eventos organizados por S. Rolnik con motivo de la visita de Guattari a Brasil en 1982:

São Paulo

1) 3º Congreso de Cultura Negra de las Américas, PUC: «Análisis micropolítico de los movimientos sociales» (25/08).
2) Reunión en la Escuela Freudiana de São Paulo: «Psicoanálisis e Institución» (26/08).
3) Reunión con preescolares «alternativos» (27/08).
4) Reunión con la Red de Alternativas a la Psiquiatría en el Instituto *Sedes Sapientiae* (28/08).
5) Debate promovido por un comité del PT: «Autonomía y Partido» (29/08).
6) Conferencia en el PUC: «El deseo y lo político» (30/08).
7) Conferencia para el curso de Psicoanálisis en el Instituto *Sedes Sapientiae*: «Psicoanálisis y familiarismo (31/08).
8) Reunión en la sede del «Grupo de Acción Lésbico-Feminista» (02/09).
9) Mesa redonda con algunos candidatos del PT para las elecciones para la Cámara municipal y Estatal de SP: «Revolución y deseo» (02/09).
10) Mesa redonda en la *Folha de S. Paulo*: «Cultura de masas y singularidad» (03/09).

[I] Debates, reuniones, encuentros, conversaciones, conferencias, mesas redondas, entrevistas, textos y correspondencia utilizados en la elaboración de los aforismos, ensayos y diálogos.

Rio de Janeiro

11) Debate en el Hospital Pinel con motivo de la proyección «Regiones del Deseo» y «Obispo» de Hugo Denisart: «Cultura de Masas y Singularidad» (09/09).
12) Reunión en el Instituto Freudiano de Psicoanálisis: «Psicoanálisis y familiarismo» (10/09).
13) Debate promovido por el Instituto de Filosofia y Ciencias Sociales de la UFRJ (Universidad federal de Río de Janeiro): «Inconsciente e Historia» (10/09).
14) Debate promovido por un comité del PT: «Autonomia y Partido» (11/09).

Bahía

15) Debate promovido por el PT: «Deseo y política» (12/09).
16) Mesa redonda en el ICBA (Instituto Cultural Brasil-Alemania): «Cultura de masas y singularidad» (13/09).
17) Encuentro con un grupo de psicoanalistas del CEP (13/09).
18) Mesa redonda en el ICBA: «Deseo y social» (14/09).

Pernambuco

19) Debate en el Centro Social de Soledad: «Inconsciente e História» (14/09).
20) Reunión con grupos de minorias en el Centro Luis Freire (15/09).
21) Reunión con grupos que desarrollan trabajos en comunidades de la periferia (16/09).
22) Reunión con la Red de Alternativas a la Psiquiatría en el Hospital Tamarineira (16/09).

Florianópolis

23) Debate en el UFSC (Universidad federal Santa Catarina): «Deseo y política» (17/09).
24) Debate en el quiosco de Praça de São José con estudiantes, minorías y transeuntes (18/09).

Entrevistas y conversaciones[II]

25) Reunión con filósofos en São Paulo (23/08).
26) Entrevista sobre «radio libre». Departamento de Periodismo de PUC-SP (Universidad Pontificia Católica de São Paulo (26/08).
27) Entrevista de Pepe Escobar, inédita, São Paulo (26/08).
28) Entrevista de Sonia Goldfeder para la revista *Veja* (31/08).
29) Entrevistas de Néstor Perlongher para *O inimigo do Rei* y *Persona (*01/09).
30) Encuentro entre Lula y Guattari (02/09).
31) Entrevista de Pepe Escobar para el «Folhetim», *Folha de São Paulo* (05/09).
32) Entrevista de Laymert Garcia dos Santos em São Paulo (08/09).
33) Entrevista de João Luiz S. Ferreira para la Fundación Cultural Bahia (13/09).
34) Conversación con Tata Raminho, Pai-de-santo en Recife (16/09).
35) Conversación con Suely Rolnik en el aeropuerto (19/09).
36) Conversaciones informales.

B. Otras Fuentes

36) Trazos de correspondencia entre Guattari y Suely Rolnik: cartas de Guattari de los días 08/02/83, 27/05/83, 25/08/83, 10/09/83, 18/09/84 y 26/06/85.
37) Guattari, Félix, «Les énergetiques sémiotiques» (Energéticas Semióticas), conferencia impartida en el Coloquio de Cerisy en torno del tema: *Temps et devenir à partir de l'oeuvre de Ilya Prigogine* (Tiempo y devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine), junio de 1983.
38) Guattari, Félix, «Una guerra, una crisis o una vida», traducción de Sonia Goldfeder de *Change International Un*, para la *Folha de S. Paulo*, 07/08/83; incluído en F. Guattari, *Les années d'hiver. 1980-1985*. Paris, Ed. Bernard Barrault, 1986; pp. 34-38.
39) «Drogue, psychose et institution», entrevista a F. Guattari de Chauvenet, Antoinette e Pierrot, Janine en *Sciences Sociales et Santé*, vol. II, n. 3-4. Paris, Erès, out. 1984.
40) Originales del glosario escrito por Guattari en 1984 para la edición inglesa de *La Révolution Moléculaire* (*Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*, New York, Penguin Books, 1984); correspondencia con Guattari en torno a los referidos originales; versión publicada en *Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*; versión revisada del mismo, publicada en F. Guattari, *Les années d'hiver. 1980-1985,* Paris, Ed. Bernard Barrault, 1986; pp. 287-295.

II En el caso de las entrevistas publicadas, las fechas indicadas corresponden a la realización de la entrevista y no a su publicación.

41) Entrevista a F. Guattari de Butel, Michel y Dulaure, Antoine para *L'Autre Journal,* n. 6, Paris, 12/06/85; incluído en Guattari, Félix, *Les années d'hiver. 1980-1985,* Paris, Ed. Bernard Barrault, 1986; pp. 80-121.
42) Textos inéditos de Suely Rolnik
43) Perguntas y comentarios construídos con motivo de la preparación del libro.

Publicaciones de Félix Guattari y Suely Rolnik

Félix Guattari
Publicaciones en francés (libros)

• *Psychanalyse et transversalité*. Prefácio de Gilles Deleuze («Trois problèmes de groupe»). Paris, Maspero, 1972. Colección de ensayos, 1965–1970.
• *La révolution moléculaire*. Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977. Colección de ensayos, 1971–1977.
• *La révolution moléculaire.* Paris: Union Générale d'Éditions (10/18), 1980. Colección de ensayos, 1972–1979. (Una selección de textos no exactamente la misma del libro publicado originalmente con este título).
• *L'inconscient machinique. Essais de Schizo-analyse*. Paris, Recherches, 1979.
• *Les années d'hiver*. Paris: Barrault, 1986. Colección de ensayos, 1980–1985.
• *Cartographies Schizoanalytiques*. Paris, Galilée, 1989.
• *Les Trois Ecologie.* Paris, Galilée, 1989.
• *Chaosmose*. Paris, Galilée, 1992.

En colaboración con Gilles Deleuze

• *L'Anti-Oedipe. Vol. 1 de Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1972; 2ª ed., 1973, com apéndice en anexo, «Bilan-Programme pour machines désirantes.»
• *Kafka: Pour une littérature mineure*. Paris, Minuit, 1975.
Rhizome. Paris, Minuit, 1976. (Modificado y reeditado como introducción a *Mille Plateaux*).
• *Politique et psychanalyse*. Alençon, Bibliothèque des Mots Perdues, 1977. Textos de la conferencia de Milán sobre Psicoanálisis y Política (mayo de 1973).
Mille Plateaux. Vol. 2 de *Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1980.
• *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris, Minuit, 1991.

En colaboración con Toni Negri

- *Les nouveaux espaces de liberté*. Paris, Dominique Bedou, 1985.

Publicaciones de Félix Guattari en español

- *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos, 2000.
- *Plan sobre el planeta: revoluciones moleculares y capitalismo mundial integrado.* Madrid. Madrid, editorial Traficantes de Sueños, 2004.
- *Caósmosis*. Buenos Aires, Manantial, 1998.
- *Cartografías esquizoanalíticas.* Buenos Aires, Manantial, 2000.

En colaboración con Gilles Deleuze

- *El Anti edipo: capitalismo y esquizofrenia.* Valencia, Pre-textos, 1998.
- *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia.* Valencia, Pre-textos, 1998.
- *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Anagrama, 2005.
- *Rizoma: (uma introducción).* Valencia, Pre-textos, 2005.

En colaboración con Toni Negri

- *Las verdades nómadas*. Madrid, Ediciones Akal, 1999.

Publicaciones de Félix Guattari en portugués
Libros (exclusivamente en portugués)

- Rolnik, Suely (org.) *Revolução Molecular. Pulsações políticas do desejo.* Traducción de. Suely Rolnik. São Paulo, Brasiliense, 1ª ed. 1981, 2ª ed. 1985, 3ª ed. 1986 (agotada). (Colección que contiene textos de *Psychanalyse et transversalité, La révolution moléculaire* e inéditos).
- *Felix Guattari entrevista Lula.* Traducción de Goldfeder, Sonia; revisado e introducido por Garcia dos Santos, Laymert. São Paulo, Brasiliense, 1982 (agotado). (Reeditado en Guattari, Félix e Rolnik, Suely, *Micropolítica.*
- *Cartografias do desejo.* Petrópolis, Vozes, 7ª ed. revisada y ampliada, 2004.

En colaboración con Suely Rolnik

- *Micropolítica. Cartografias do desejo.* Vozes, Petrópolis, 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1986, 3ª ed. 1993, 4ª ed. 199?, 5ª ed. 1999, 6ª ed. 2000, 7ª ed. revisada y ampliada 2004.
- *Cartographies of desire. Schizo-analysis in Brazil.* Nova York, Semiotext /MIT, 2004.

Traducciones

- *O inconsciente maquínico. Ensaios de esquizo-análise.* Traducción de Marcondes César, Constança y Moreira César, Lucy. Campinas, Papirus, 1988.
- *As três ecologias.* Traducción de F. Bittencourt, Maria Cristina. Campinas, Papirus, 1990.
- *Caosmose. Um novo paradigma estético.* Traducción de Oliveira, Ana Lucia y Leão, Lucia Claudia. Revisado por Rolnik, Suely. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

En colaboración con Gilles Deleuze

- *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia.* Traducción de Lamazière, Georges. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- *Kafka. Por uma literatura menor*. Traducción de Castañon Guimarães, Julio. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 1, traducción de Guerra Neto, Aurélio y Pinto Costa, Celia. São Paulo, Editora 34, 1995.
- *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 2, traducción de Oliveria, Ana Lucie y Leão, Lucia Claudia. São Paulo, Editora 34, 1995.
- *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 3, traducción de Guerra Neto, Aurélio, Rolnik, Suely, Oliveria, Ana Lucia y Leão, Lucia Claudia. São Paulo, Editora 34, 1995.
- *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 4, traducción de Rolnik, Suely. São Paulo, Editora 34, 1995.
- *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 5, traducción de Pelbart, Peter Pál y Caiafa, Janice. São Paulo, Editora 34, 1995.
- *O que é Filosofia?.* Traducción de Prado Jr., Bento y Alonso Muñoz, Alberto. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

Suely Rolnik
Libros

• *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo, Estação Liberdade, 1989. (Agotado).
• *Corpo Vibrátil. Arte, Política e Subjetividade.* São Paulo, Iluminuras, 2004 (en imprenta).
• *Resonant Body. Art, politics and subjectivity*. Bruxelles, Roomade/ Distributed Art Publishers, 2004. Diseño gráfico de Mau, Bruce y prefacio de David, Catherine. (bilíngüe: inglés/francés) (en imprenta).
• *Inconsciente Antropofágico. Ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Iluminuras, 2004. Prefácio de Gil, José (en imprenta).

En colaboración con Félix Guattari

• *Micropolítica. Cartografias do desejo.* Petrópolis, Vozes, 1986 / 2004. (7ª ed. revisada e ampliada).
• *Cartographies of desire. Schizo-analysis in Brazil.* Nova York, Semiotext/ MIT, 2004.

Organización de recopilaciones

• *Pulsações políticas do desejo. Revolução Molecular*. Ensaios de Félix Guattari. Rolnik, Suely (org.). São Paulo, Brasiliense, 1981/3ª ed. 1987. (Agotado).

Edición de números especiales de revistas

• Gilles Deleuze - nº especial dos *Cadernos de Subjetividade*. Pelbart, Peter Pál e Rolnik, Suely (Org.). São Paulo, PUC-SP, ed. esp., junho 1996.
• Editora-invitada por la revista española *Zehar,* nº 51 (número especial dedicado a la discusión de un texto de Rolnik, Suely, *La creación se libra del rufián y se reencuentra con la resistencia*/Creation Quits Its Pimp to rejoint resistance). San Sebastián, Arteleku, Diputación Foral de Giupuzkoa, septiembre 2003. Edición trilíngüe (inglés/español/euskera).
• Editora-invitada para un número especial sobre artes visuales en São Paulo de la revista *Parachute. Art Contemporain-Contemporary Art*, Canadá, septiembre de 2004. Edición bilíngüe (inglés/francés).